

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ د. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة أمستردام

نقله إلى العربية وعلّق عليه

دكتور محمد عبد الهادي بوريّة

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الخامسة — منقحة موهبة



ملزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

(١٠)

حياته

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٧

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ٣٦٥

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما يمد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقطان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .

(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

المملية .

الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

(ع)

صفحة

الفصل الأول: ابن خلدون ٣٩٩

(١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ٤١٦

(١) الموقف السياسي ، اليهود . (٢) بالرمو وطلحة .

(٣) العرب في باريس .

خبرس الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جهتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجليل ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصه أو رويته على علاقاته من غير تمحيص . وإنني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما على من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزيهر ، وهوتسا ، وأوجست مولر ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشتيندشنيذر ، وفان فلوين ، وكثيرين غيرهم ، في تفهّم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة^(١).

.....

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأُغفلتُ ذكرَ مَنْ عداهم من مفكرى اليهود إغفالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتهون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالاً شديداً .

ت . ج . دى بور

جروتجن (الأراضى الوطئة)

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ من ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه من ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فاسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١ - مدخل

١ - مسرح الحوادث

١ - بطور العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل وترحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمال لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دي بوركتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بشيخها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. أما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهاوزن J. Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وثم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بشيخها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدي Quidi (Ign.) : L'Arabe antéislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فنسبها كلام جيد — لا بد في الانتفاع به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجمل في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يعرف على نشرها جامعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عديم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ، ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في التدنن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجاري قديم ؛ وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة : هما مملكة اللخمين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الغساسنة في الشام ، على تخوم الروم^(٤) .

= جولدزيهر (Goldschmidt) : السمي Muhammedanische Studien (دراسات إسلامية) ، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (مروءة ودين) ، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والتفوش التي لا تخص في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في المامس السابق — فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامنس : La Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنتاجات المؤلف إلا بعد النقد والتحصيل ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يجيل للإلسان أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ — الخلفاء البرامكة ، المبركة ، الشيعة :

أفصح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يبشروا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المكانة التي يتبوّؤها الإسلام ـ دين عالمي . واقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المتأثرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط . لبيترج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أسيمة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومنافسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالانجازات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحفية . وليرجع القارئ إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ، وإلى كتاب اللل والنحل للمهرستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للطهري بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما الذي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر الرب امرأة لأرائهم ونفكرتهم في الحياة ولغايتهم الخلقية ولحكمهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلم غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعته أمامهم ، فطوّروها في فتوحهم طيّاً^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد القرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب على ، ختن رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلب ولده ، أنام معاوية ، وإلى الشام المحدثك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار على ، وهم الشيعة^(٢) ، وظل هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوة تارة ، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في إمبراطورية القرس الشيعة ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالاً نهائياً .

أعد الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة السكّيسانية^(٣) التي تنسب لملي وذريته علماً سرّياً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب للشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ٣ ف ٢ ق ١) .

(١) هنا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) وإذن فلفاً الشيعة سياسي عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التصيغ في قايانه ومبادئه بموامل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب المضارة الإسلامية لأدم مترط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره المهرستاني في اللال ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية للتوق سنة ٨١ هـ . ويم السكّيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (المهرستاني : اللال والنحل طبعة لبيترج ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ - الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأن المدينة قاصراً في جل أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءاً من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرة في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية . أما في دمشق فوجد بنى أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدّت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغت حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروع دليل على مبالغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدنية أعرق وأرقى من مدنية العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، « في أن حلة العلم أكثرهم العجم » ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشئون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . ولهم أت أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندى العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن المقرّ الأ كبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتصق برا كبر العلم العقلي الديني ، تلك البوا كبر
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

== طويل ، في بحثه للسمى : Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams ط . ليتزج ١٨٧٢ من ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط . نيويورك من ١٣١ - ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه للسمى : Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذي ظهر في مجلة Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ من ١٧٥ - ١٩٥ ، من أن المناظرات
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا البمشقي ألف كتاباً جديلاً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن وبين فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقط . ولكن يغلب على
الفن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتهم يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بتفكير الإسلام ورجال الدولة ،
ومرف تقط الخلاف وكيفية إعداد نصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحكم لنا خبر مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . لم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأثر
الأ كبر الذي لا يدانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة
في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرأها ؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً في الدولة ، فالكلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هنا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربي
كذا فقل كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة في نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ من ٧٧

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تفهيد كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أما القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلي ، ولشأن الفرق والأبحاث الكلامية
فتأثرت بسوامل دينية نظرية ، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباطن والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب

٤ - العباسيون ، و بغداد :

نم خَلَفَت الدولة العباسية (١١٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية فى ازدياد ، أوهى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفى عام (١٤٥ هـ ^(١) - ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثانى خلفاء البيت العباسى ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق ؛ فسرهان ما فافت دمشق فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطلعت نورها الفكرى على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٢ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم فى بغداد مُلتقى الشعراء والمعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بني العباس وَلَعٌ بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أوليزينوا بها مُلكهم ؛ وهم ، وإن لم يَكُونوا فى كثير من الأحيان بحيث يقدرُون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهبجون بالثناء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجِدَت فى بغداد دارٌ للكتب ومعهذ للمعلماء ؛ بل يجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفى عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، شُرِعَ فى نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق المراتانية فى

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ فأمير خالد بن يزيد بن معاوية التوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل فى الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أمرون القس فى الطب بأمر من عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلْقَتْ مختصراتٌ لكتب اليونان وشروحُ لها .
حتى إذا بلغ هذا النشاط العلى أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمة
الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط ؟ فالعصبية والسخائم القبلية ، التي لم
تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام
الوحدة السياسية الوثيقة العرى ؛ و بقيت أيضاً منازعات أخرى متزايدة في
حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل للـمـتـأـفـيـزـيـقـي الفلسفي ، على نحو ما حدث
في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت
تحتاج إلّا لتقليل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففتيت كثيرٌ من القوى الفتيّة
وتلاشت في الانهماك في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ
وفي دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى
الاستعانة بقوة أممٍ فتيّة أبعد عن ريف الحضرة وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
بالخراسانيين من أهل إيران أو من اصطبخ بصفتهم ، ثم استعانوا بالترك
من بعدهم .

٥ — الدول الصفري — سقوط الخوفاة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،
ونورات العامة في المدن ، ونورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة
والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

الخلفاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تثبَقَ لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولٌ صغيرة ، تتخذ من أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يميزون بخط المؤرخ بكثرتهم ؛ وظهر أسماء عدة دول في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بنى أمية في الأندلس (انظر ج ٤ ، ف ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الخيرة يجب أن ناتمى شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أسست دابة بنو حمدان ، استق من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المسكنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قصره في المشرق زمناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيهقي عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليدنجر ، ١٩٢٣ ، ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سيكتكين الغزنوي .

أيضاً للدارس الإسلامية ؛ وأسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)^(١) .

- ومن ذلك الحين صار للشرق علم ، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان المعلم يلقي تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع .
- على أنه يحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاء بالعلم الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجرات القطار ، تحتاج البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزد من بعد في تلك البلاد ثقافة يمكن أن ينبعث منها فن جديد ، أو أن تهيج ما يحرك الهمم لإحياء العلوم .

(١) يقصد المؤلف للمدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان ، ويرجع القارىء إلى الجزء الثانى من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرقات من المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f (المؤلف) ؛ أما سنوك هورجرونج فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم ، وهي أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لعرفه ولتسكرف به ، فإذا قد فتحت له المدارس الرسمية ، وعُين لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يمهّد للنفوس الدينية أن تطلب العلم لا لعرفه ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فيسخط العلم بأخطائهم ، دون أن يعرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشقّ عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا تُأْكَ مداهها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في المأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائماً في كل مكان ، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علمية أعلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحولت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون^(١) ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلاسلهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة^(١) ؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع . ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكادانية في بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محفوظة بمكاتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤) .

٣ — الديانة الفارسية ، الزهرية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والمارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بذلك^(٢) ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة لقرس والصريين والبابليين والهنود : بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل الباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بأدين ، ومربطة بغطيات عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وصلبها قليلاً أصبح .

ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون . مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر ههنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنيّة قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرقان ، زروان = دهر^(٣)) الذي صار ، كما في الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يحاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزديجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أُلغيت النظرة الاثنيّة للكون ، وذلك بأن جُمِلَ الزمانُ الذي لانهاية له (زرقان = دهر) هو للبدا الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثني فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصب أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي ريدة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان ونخرج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان ، كفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والسرى في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، ناليل ، وذكر نعيمها في الناس .

إنكارهم للعادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب الماتئي من فئة المفسدة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة »^(١) . وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛ وترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكمن أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاناترا^(٢) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاخر ساعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فرقتهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن ننتقد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) ص ١٣ . وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نشرته لكتاب فرقت الشيعة لأن محمد الحسن بن موسى التوبجني ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي المسماة كلية ودمنة ، ومعنى بانتشاناترا الكتاب الخامس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هيد
لبرهكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من
الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فُتحت للعرب آفاقٌ واسعة لما لم يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد
ذُهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الرزينة ، ذهولاً بلغ حدّ الاضطراب من
كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في
الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرّون عمر العالم ببضعة آلاف من
السنين ، فكانوا موضع سخريّة .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن
تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك
في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها
أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير
روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بالبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر
عما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقون والنظر البعيدو
النور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحسُّ
فهو مظاهر خادعة ، شيء لا من خلاصة الشمر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقّ من حيث نشأته ووسائله
وغاياته وسببته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، بداية
الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها
عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين
الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الطاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل قائم ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بعث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلاطون .

ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُعتمد بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدَه العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والمهندسة فهما يونانياً النزعة في جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بالغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساً لهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فجملوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في كل نواحيها .

تهيأت لفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيئه ومن معارفه الكونية مادةٌ متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برابط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يمحسونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ - العلم اليوناني^(١)

١ - السريانية :

كما أن الفُرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحارير وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجُنْدِسَابُور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا هذوتين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرقى وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث أ . هـ . شيدر ، بعنوان : الشرق والتراث اليوناني H. H. Schaefer : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في الناحيتين .

أو صديقتين ، ودام انصالحهما قروناً ، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ - الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملاكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تتخلّ الفوارق المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان الملاكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملاكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متّحدان في المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متحيفين من شأن العنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجعوا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجالاً أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لمحة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلّميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يواتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارىء أن يرجع إلى اللؤل والنحل للمهمرستانى س ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصرانية المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدنيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (الفس
العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن الفس كانوا يُعتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدنيوية ، وكانت
تنظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المؤمنون عن
الدنيا ، فلم يُقَنَّوا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

٤ — مدينة حران :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكان خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات
المذهبيين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متمتعين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعائش (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطبغة بصبغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؟ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الثقافة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتعب نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (ص ٢٢) الخفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصليب إلى أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هـ يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرائين ، ويذكر زعمهم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؟ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن القبائح ، ويسمونهم بالأسماء الحسنى مجاراً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؟ وينسبون التدبير إلى العلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطفها وسمها وبصرها ، ويظلمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أسماء وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكمية وأسمانها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الخفاء والحمية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلعت بها الفلسفة ، كما هو بَيِّن من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فإلّا نعلمتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتمظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسّطونها ، باعتبار آلهة دينا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية للأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والنحل للشهرستاني ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والخفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القاري مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة^(١)
 (Hermes Trismegistos) وأغاثا ذيمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانوس^(٣)
 (Uranius) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم و آراء موضوعه ترجع
 للعصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .
 وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكثيرين
 منهم اتصال علمي وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي
 (من الثاني إلى الرابع الهجري) .

٥ - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة
 جَنْدِيسَابُور سهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(٤) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) يرجع القاري* إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (١٢ ص ١٦ ، ١٧ طبعة
 مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليرى أخبار المراسمة وأنهم كانوا ثلاثة ، وذكر صاحب
 الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبترج) عن الكندي أنه ألهم طو مقالات لهرمس في
 التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أحب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون
 فلسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندي .

(٢) أو أغاثو ذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء الكلدانيين ، والصريين - طبقات
 الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائي ، وذكره مع أنبياء الحمرانيين
 والكلدانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار
 مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛
 وكان الأساتذة والأطباء من الهند أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس
 أو من الصاري السريان ؛ وإذن فقد انتفت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية
 واليونانية التقاء خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة
 نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة ،
 فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع
 بحث ميرووف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فنالوا الخطوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأرام
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حثوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة
والروح ما جعله يخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في القرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريانية :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو پروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي) ؛ وربما كان عمله
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرفوروس
(Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعني (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقي أحاط بالعلم الإسكندري كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطبغة بصبغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وفد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات واسكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأففى بأنه يجوز للأقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استفتى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجلة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أسيمة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث مييرهوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرُّبها .

٧ - الفلاسفة عند السريان :

وعُنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبقيات والسلب بأسرين : فعُنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرروها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطارخس^(١) (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محورُ اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوّرون أفلاطون في صورة راهب شرقى اتقى لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالثلث .

أما الأسم الثاني الذي عُنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقهِ : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم العرب . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحلية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خلاصا ، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألقه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أبوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجمل العلمُ أسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بمضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأي واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح للمعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما يمد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحثه عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تمارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلاقات الأديان ، لكن مع مساندة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضمني العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجيريل (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ — ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ — ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-20 يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهري ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجائز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصّاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجمل من ذلك مناسبة ليث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن الزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجيريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى ، والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أقحمه فى الكتاب إتحافاً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليث آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تلتخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من الكفاة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا يتخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها للإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن القدمات الكثيرة لكتاب كائلة ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبس ، ومزج ذلك بما وجدته من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القاري وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحته في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاع في عصر انهزام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند المقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد غصامته لنفسه وترهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة المصر الذى عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد فى « أمر الخالق والمخلوق ومبتدا الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهى من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بمد هذا البحث فى الأديان ولا يجد فيها الثقة التى يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت فى البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذى كان يعمل ويرجو منه الآخرة . فترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه ريبه وثيق عليه الأديان » ، أى أن يتبع عقله ، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ونحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجمل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر فى الدنيا وفنائها رغبة فى الزهد الذى يؤتى سكينة فى الروح بتخليصها من الشرور ، ويثمر استكمالاً فى العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد فى جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستجلى « حرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهى برؤيه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا فى شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك فى « الدنيا الملوثة إفكاً وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهى إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع لإصلاحه

من عمله ، عمله يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطاناً على نفسه وأعوأناً على أمره » .

ونجد فى بعض نسخ كلية ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً ؛ هو بحث القارىء على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأننا يريد أن يبحث على ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للماقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا يتأدى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء المادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو سمعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرأ خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامه عن ترجيع سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والفزالي ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً (پاسكال) ، ونزعتة الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عضره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكّرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي الملاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعتها لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الغزالي ، كما يحكيه في المنقذ ، شهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده في باب بمشة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جلبه الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقلين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كلية ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله الذات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيء به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رايه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ — التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت - فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمفاهيم العقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يتناقض الأصول المميقة للأديان من حيث العقيدة والمعمل ؟

(١) نجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على القلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ من ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شئ مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا فَرَحَ جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934
ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولسأله الأمانة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) فاردن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستمعى مرضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامس ص ٨ . ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه الترجون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلمان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمي خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفي حوالى ٨٣٠٠ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة والآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدین ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل الثقل يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القنّائي^(٤) (المتوفى عام ٣٢٨ هـ — ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوطه في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ — ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قتي ، وهو نصراني اتهم إليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابي ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ — طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدى المنطقى^(١) (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ^(٢)). وتذكر لأبى الخير بن الحسن الخمار (وُلد فى ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدى، رسالة، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بمحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النقطة :

وينبى أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة ل خليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به؛ وأكبر ما عُنوا به بعد الطب دراسة الحكمة: أعنى القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى، أو النوادر، أو الأقوال الحكيمة. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يمجبننا نحن مما يرد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لمجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى، دين آبائهم. وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) فهرست ص ٢٦٥.

رُوى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترهتهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة للتصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آباءى أموت ، وحيث يكون آباءى أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم ^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

ولقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (= *νεῦμα* = Geist = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها ^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرؤه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمتد جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عقلاً مفكراً سائساً مدبراً عَمِيراً .

وعلى هذا تتفق كلُّ الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً » ^(٣) ؛ وقد اختلف في أسرها أجلاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً ^(٤) ، لأنها تقبل أشد الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أقفس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر للميلاد ، ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة الفرق سنة ١٩١١ من نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر الراهين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المقدمة

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ،
وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذى نقرره فى أسر النفس ورد كثيراً فى كتب العلماء الذين جاءوا
بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة
الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام
فى أسر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا
يضعون النفس (Seele) فى مقابل العقل (Vernunft=Geist=νοῦς) ،
ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت فى جملة الأشياء القانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً
إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر
فهو أشرف من النفس ، وهو اسمى ما فى الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذى
لا يمتريه الفناء .

ونحن إذ نعرض للكلام فى هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ،
ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت فى هذا العهد الذى نتكلم فيه ؛
فلنرجع إلى المترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليونانى :

لم يكن فى استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أئمن ما خلفه لنا العقل
اليونانى فى الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ،
لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متهمتين لتذوق هذه
الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر^(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوّتها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديدس Thukydides » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعيات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوروس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس ، ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرقي من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فقيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجبرير :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة . عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أغنى أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن

عام ١٨٩٥ م ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة قلو فطرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحراثيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية المزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عتوا عناية منقطعة النظر بمحنة سقراط ، إذ وقع في أثينة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الخطوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلقاء ؛ وأول ما نال هذه الخطوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكأنوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحراثيين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر التزالي هذا الحديث في المفضون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ)

س ٩) مستدلاً به على رأي ٤ . ولم أعتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيمارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بمحدث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرًا روحياً : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدّم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للعنبرستاني ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بمحدث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناسخ الجرم العالم) . ويحكى صاعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألّف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بمحدث العالم في غير زمان . وإبراهيم الفارسي تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرنا للجزء الأول من رسالته ص ٥٨ فأبعدها إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ - كتاب التفاحة :

أما مباح معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مافقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي أنها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثنائها يمسك بيده تفاحة . يصم يريحتها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحاورة ترتغي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيبورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدونهُ مبتهج النفس ، فيدعونه هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس العارفة بمعد الموت ؛ وثوابُ العلم علمٌ أكل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شئ واحد وإن بايئت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وليست تجد النفس سرورها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلاً ، ثم تخذ ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهينها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يجهله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يُرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يُرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كل شئ . يعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ - أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى^(٢) ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهى الوجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن عالم الحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظن العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلاطون : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسي ، وَخَلَعْتُ بدنِي جانباً ، وصِرْتُ كَأَنى جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالمَ والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقي له متعجباً بهيئاً ؛ فأعلم أنى جزءاً من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلّق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(٤) .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) لمر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخى ببرلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد البيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يجلب الألباب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحلّ في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه (στοιχειώσις θεολογική) ومعناه الأسطفسات الإلهية (لبرقلس .

١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهما خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وترويح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانت ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان يديهم أن يستعوضوا عنه بكتابي أفلاطون : الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن لفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثم عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفّق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ - على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُلتبِمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حقَّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرفَ

(١) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجحوا إليها ، ولكنهم كانوا أقلّ حظاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسدو العلم اليرماني ، حتى لم يكن يحاط نفوسهم ريباً في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسر على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان ^(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وهى المخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ^(٢) .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحكم التي شأنها أن تقوّى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة من نظرة سطحية لفلسفة الإسلام وعن النظر إلى اللامع اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن اللغتي التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي اللغتي اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمحنيين ليوليس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة العلنية عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمرفة الشرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis ، فيينا وليبتزج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يُمهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب التكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ - الفلسفة في الوسط :

وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشريعًا لمعارف السابقين ، لا ابتكارًا ؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها^(٢) .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنَّ تَتَبَعَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مديّة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المديّة الإسلامية بغيرها من المديّات . والفلسفة ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابعة .

يَعُدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المذنيات ، وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرىنا أولَ محاولةٍ للتقدّي بثمرات الفكر اليوناني تغدياً أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولتندع الآن ردّ كل فكرةٍ من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهَيَّاةً لهم^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فلسفته الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حق ولا يونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكرى الإنسانى .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموّها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فسّدت الحاجةُ إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن تتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يَزَلْ شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجملة مقالاتين : إحداها علوم الشرائع وما يقرن بها من العلوم العربية ، والثانية علوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

٣ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليقة أن تنبوا مكانها بين لغات العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نعتبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضى بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من الحتم أن تهَيّ الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عند ما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بدارسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وُجِّعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الجليّ الجاري على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندم هو كلام العرب الجليّ الجاري في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يتخلّ صنيعهم من تكلفٍ أحياناً^(١) ؛ على أن الشّدج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن المسمودي ليقصّ علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزّهة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون النثر ، فلما سمعوا عدواً عليهم فصغوم صغماً شديداً^(٢) .

٣ - نحاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويُعطى

(١) لا أنهم معنى هذا الكلام ؛ نحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد جمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ خصوصاً وأنه تهرير لأمور تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجعي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد وللأثنين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالجملة ، فقال : ق قياقوا ق قياقين ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تهرءون القرآن بمحرف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصغوم ، فأتخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . صروج الذهب ج ٨ ص ١٣٩ — ١٣٤ طبعة باريس .

الغموضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيدييه^(١) لوجدناه عملاً واضحاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيها بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة تشد عن القياس ؛ ولهذا سُميَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سلاقتهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين ، حتى لم يسمروا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروصه :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمه بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض (١) توفي عام ١٦١ هـ ، البعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان والقرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (περί ἐκμνησίας) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد^(١) ، يستر العرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أنى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة^(٢) .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهي في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في اللغة أهي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدرج رجعت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان . وبرى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع النثر الذي يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنِفَتْ أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetoric يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد للجاحظ أثرًا في الناحيتين : أما في الخطابة فإخارته إلى القياس المنطقي في البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعي للاروف عندهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العَرُوض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويروى أنه مُستنبطُ علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القوي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وَزْنَ العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قُرّة^(٢) ، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١

ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نصرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة ، فهي مُضِرَّةٌ بالعقيدة ، وتؤدي إلى مفسدَ نعوذ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء الالذّة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم نقرّ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجليل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرق صورة فيها دقّة وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جملة ؛ وتجبلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وضعه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والقوْثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

٢- مذ هب الفقهاء^(٢)

١ — السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلم أفعاله ويبني عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم التأسّي بنبّيه (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاحتذاء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متّى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد عن الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ لأ كبير المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ م ١٢٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصّ كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أفوالهم وأفعالهم على سنّة النبي ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنٍ قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عاداتٌ وأنظمةٌ لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ، ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسُمّي الفقهاء الذين جعلوا رأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ) ، مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك (٩٥ - ١٨٤ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام الأستاذ المرحوم أحمد أمين لثري مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١) .
ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تَعَلُّقاً
لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء
إلى الحديث المبين للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صَوِّب ، وأولت ،
بل وُضِعَ الكثيرُ منها ، وقررت قواعدُ يُعْتَمَدُ عليها في تمييز صحيح الأحاديث
من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعْنَى بسند الحديث وموافقته لفرض الذي
يُسْتَشْهَدُ به فيه أكثر مما تُعْنَى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة
نسبته لغيره .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريقُ أهل الرأي ، وأكثَرُ
ما يكونون في العراق ، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث —
وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة — جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً
له عن أبي حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تَعَلُّقُ المنطق مؤثراً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ،
هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف
بربيعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك
ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ،
أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثيرُ التفكير العلمي ^(١) .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصي في ثانيهما أضيقُ منه في أولهما . ولما ألفت الناسُ استعمالَ القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به في الأحكام الفقهية ، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلي ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي) ^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن في مجال أضيق .

واتصل بهذا بحثٍ فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلّي ، أو هي لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئي ؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يَنَلْ كبيرَ شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل في المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفي الذي يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أتت الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بأبَاء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض علي كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال لقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١) .

٣ — موضوع الفقه وعمرته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الفاس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويستنون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحبا لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والمصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام من ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وايس هنا ما يدعوننا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتقريرعاتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عديم إلى :

(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرّها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكل العقل بالمعارف والتكل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والفرعية من حيث معرفة الأحكام والشروط ومآخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسي ، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الجليلي بن أسد المحاسبي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نشر في أنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتابه « قوت القلوب » والتزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديدي بالمعنى الصحيح .

(٥) أعمال نهى عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات^(١) .

٤ - المؤملون والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند التزندق ، مذهباً خائفاً ينزع إلى الزهد ويصطيغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنتكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردد بين أهل السنة قول أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جهاتها نزعة جامعة توفق بين العارفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالت المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاح بين الأحزاب السياسية أول عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمورخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M O. LIII, S. 155. (للؤلأ) .

(٢) يقصد للؤلأ آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكم الأقوياء لم يخفوا به ، كما أنهم لم يعباوا بنظريات الفقه ، وعدوا ذلك من التديقات الكلامية ؛ أما الحكم الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكافية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة فى الكلام عن المؤلفات الكثيرة التى كانت تصور شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة فى فارس بنوع خاص ، والتى كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان هم الجهد الفيلسفى فى الإسلام موجهاً إلى الناحية النظرية العقلية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التى عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة فى المادة غير المصورة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة للعرب فلسفة عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يجئهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،
واسكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢) .

(١) يـه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين لفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ وفيه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تينان وريتير ، ويذهب ريتير إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م من ٧) وإرنست رنان . ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلاسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتبس في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والانتصار للغيث ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصل علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 368.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroïsme, Paris, 1926, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين الماديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب المادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى النهج =

= انحصار به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بمد ما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بمد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفاتقة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم مستندين إلى استقرار أحوالهم - والذي يعني هنا هو استقرار تاريخ الأنبياء المتقدمين ، خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفاتقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن يتفد إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على النهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتضيه ميداناً لا تحده فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى كآدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاذبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

نبوياً في هذه الأرواح . وهنا لا يبعد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص
للملة صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية
لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل يعنى وصف
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في العمل أو الوصف
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويماينونها بأرواحهم ، ويرون
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا
أو الشوق أو الألم والحزن والحوف والقطعية يكفينا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح
على ظاهره من سمات ؟ وأن هذا من أحاسيسه التى تخرج بها نفسه والتي لا يعرفها
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففقيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن
القرآن لا يحوى نظريات مبوّة ، على طريقة المؤلفين في المادة . ذلك أن القرآن ،
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد
إحصاء وحوه الشيء ، على نحو ما يفعل المؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسى أو العقلى ، كاداً
في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالسنة
بين النغم الجميل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قصايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه
في الكون ، وعن الكون العلوى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء
وعن الحقائق النقية والموالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطيعى السليم ،
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قلوباً بما اصطنع

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفسكرك ، أو يؤدي إلى التمثر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان المفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفسكرك والإيمان ، قبل التشويش المعارض من الآراء المتضاربة التي لا بصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكسا مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقة في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تمدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي ينبثق أساسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدرج في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذاب الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإيقان والنظام والتدبير على النظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر عما سمع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات لموقنين ، وفي أنفسكم . أملاً تصبرون ! ؟ » (سورة النازعات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم . حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم حلفتوا من غير شيء ، أم هم الخافقون ! ؟ أم خلقوا السموات والأرض ! ؟ بل لا يوقنون ! » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض ! ؟ » (سورة إبراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون فضله في أقوالهم وأفعالهم وما يضمنون أو يقرّون من ظلم ، هداةً للناس فإن قول النقاد لهم ثم حيث نظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مغدياً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النفس محتوى الوحي ، فيصبح بمنزلة حيا وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمتى التي نُسبت إليه في أول هذا الكلام ؟

وقيل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نملله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلموا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أو لم^(١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تمارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتناولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله والا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فهام النبي خوفاً من أن يعيل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جربا وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في النال على نقطتين : على الذات الإلهية ومسدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولدنزيهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » = Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «المقيدة والشريعة في الإسلام» ، وغير جولدزيهر .
 ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإلهام الصحيح ،
 ولا حاول المدالة بالقوس على فلسفة القرآن المميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد
 من الآيات التشابهية ، مما نبّه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك
 الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَر متشابهات ، فأما الذين
 في قلوبهم زيغٌ فيقتبسون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله
 إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذكر
 إلا أولو الأبواب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يقبل عليها أحياناً الشعور بعظمة الله
 وقدرته ، حتى يتضاءل بمجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل :
 « خالق كل شيء » ، « وهو القاهر فوق عباده » ، « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ،
 « يهدي من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية
 الحادثة المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل :
 « وقل : الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه في
 الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ،
 « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ، وما أنا عليكم
 بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزأه
 الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة
 شراً يره » — لكان لرأي جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف
 تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود .
 ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء
 فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان
 احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتمارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحي المحمدى على أسامها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متملق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحي الدينى فيضٌ عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة لوجود آيات فى الدور الدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولندزهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التمرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادى صرف — وجود مادى وحياة — وجود مادى وحياة وعقل — وجود مادى وحياة وعقل — وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجودها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجودها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا يتقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال التلاقي الخارجى في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقبالية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كُنتْ Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالعمل - واسبغت حياته امامه مشكلة ، وغاى ما ينتج عن هذا الإشكال ،
متجهين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هــد يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة
نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون .

فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن
المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد
القياس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح
دينا للإنسان أم لا يصلح

أما المطلق فهو بطبيعته الذى لا يتقيد بقيد . ولا يمكن أن يُطلق عليه أى
اعتبار من الاعتبارات النسبية التى هى بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

وَنُطْلَق لا يمكن أن نعرف إيجاباً من طريق إثبات شيء له من الصفات
المعرفة ، إذا أخذ هذه الصفات بمعناها المادى ، بل هو لا يعرف إلا سلباً .
بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق

وهو أخيراً لا يدرك إلا بداهة ومن طريق الاستعاضة فيه ومن طريق وعى
من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب القالب مما فيه منها ،
فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى
المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة .
وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئى لا يدخل بداهة في تعريف ولا معيومات .
فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وما فوقه ، وهو لا يمكن إلا
أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت معيومات ، وكل
ذلك لا يبين حقيقة ، وهو في حيز المطلق لا معنى شيئاً

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقى ، ولا
أن يعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيَّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الوجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبليُّه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للأحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددتها ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحياناً ويعبر مراعيًا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحياناً أخرى - وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقلانيان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية ممّا ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .
فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى الفطرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعالٌ لما يريد » ، أو « لا يُسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للملامح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يوءى بظلالها إلى ربها ناضرة » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجهاها وجلالها للذين لا يوصفان ، لا بعيونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يمتدح ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من المدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وحليفه » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً مافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى محرداً لا يمكن تمتد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه المدم ؛ وهو أيضاً لإيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبي إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم جديداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلتنى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلي وعلى التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظور العقل النظري الذي ، نظراً لتقيده بإشكالات الميان الحسي ، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد القوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحّدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلّى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ وبده الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التي لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهي كلها غارقة في الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبار ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يجر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرّده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فَعَالٌ في غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نمثّل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نصٌّ صريحٌ على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نصٌّ صريحٌ على نقي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخاطَب ويكلَّف باعتبار أنه مرِيد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامةً لكان مصيباً من وجه ، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادةً مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّرٌ ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية .

وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركَّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تحليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعومة إلى تعارض مزغوم في القرآن ؛ وتحليلها يثير ناحيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجودٍ وقوى مستمدة من موجدِهِ ، كما يتصرف بتصرف موجدِهِ خفيهِ ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذى تعبر عنه .

وينبغى ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل فى أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده ؛ لأن الاستقلال الحقيقى فى الفعل يحتم الاستقلال الحقيقى فى الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما فى القرآن من مثل : « قل : كلٌّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نهى عن التكلام فى القدر لما يودى إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصى وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما أعتقد - أراد أن يثبت الأيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان فى الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، فى وجودها ؛ وهذا ما يتناقض مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسى فى كل دين وأن الاعتبار الذى يقوم عليه أصل أساسى فى كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتناقض مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هى : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجود له ولقواه وملكانه من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض . لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما فى الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس فى هذا تناقض عقلى .

ويلتقى الطرفان لو نفدنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء . واستطعنا أن نظل فى داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق

ونقطة أخرى هى : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان فى وجوده

وقواه أثر الموجد ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وينال المقامات السنية أو العقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقارمات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقياً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخل في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفضل ، والتصريف والتدبير ، وفي القدرة على التغير والتبديل ، والبسط والقبض ، والمطاء والنم ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق ، كلهما من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والمدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة الكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطقي

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلُّهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ شيئاً من شيءٍ إلى فاعلٍ ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيتَ ١ » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينهيه إلى الآ يفسى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، وبطأ به ، وداخلاً في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف تُوجّه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يمدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمديرة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجهٌ لمن يقول بوجود الأله المدير . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وضلالهم وأنهم في طبائهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كانت في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضمنون أنفسهم ، تمشياً مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتوزم فى الغالب المعرفةُ بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شئ من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحى واللم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحقيقى ؛ وبدلاً من أن يتفقدوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشئ الذى هو تعبيرٌ عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة الباشرة للباحث العادى ؛ وهم يكتبون بما يشبه المزى فى موطن الجد ، فيشيرون إلى التعارض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا ينحصر على الأصول 'مميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوز التحليل لقائه الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُكلم معه شئاً .

إن القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويمبر عن ذلك تماماً ..

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور المميقة بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شئ لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين الممتزّ بفعله للخير المعترف بالمسئولية فى فعله للشر يجد ما يُرضى شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التى يتصورها .

والتدين المذنب السرف على نفسه يجد إذا تاب وأتاب ما يبده بأسه ويطمئنه

على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخاسر الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه بمناديه وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمصرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكرى ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتج "متسائل" : لماذا يوجد الشر ، انشرار في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يحصى أبعاد معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود أو الكائن الروحانى الملبس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شيء سلبى فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو سُحرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المماندين يارادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب في الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى . والشر النسبى مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للكائن أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وانكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والمذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشنة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك ،
إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؟ وهذا تناقض لا ينفذ إلى
انسجامه إلا من ترقى بمشهده للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام
نقريها نحن على أنفسنا أو نمحملها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرعمتنا ضمائرنا
على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور ! ؟ وكم أجبتنا أن تُسبِلَ المأساة
منا الدموع أو لُمنّا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !
وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالسكلام
هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة
الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً
متشابهين ؟ ودل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،
ويكره منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، مادام
كل إنسان مستقلاً بوجوده من الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبذو
الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود
الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا
لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد
هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من
الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون مرجع مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة
مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام
وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن
العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن الملة والوحدة ؛ والمقل حقيقة لا شك فيها ، ونجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ - القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس وقت استقلاله عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمر جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمد به بقاء وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليتين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقرانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ - القول بوجود للكون فعال مؤثر في جلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل - حتى في العادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ، كما لا نشعر بأننا نحن الذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(١) القول بالوجود المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً للحكماء ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالمقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان وممبراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمین الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبين لها الجادين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية - حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تنتجها نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواهب حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهى عدالة دقيقة إلى حد تصيب مجال الفعل الإلهى ، بل مجال الفضل الإلهى ذاته ؛ والموجد لا يتدخل فى الكون ، وهو فى علاقته بالإنسان وحتى بالحیوان يراعى العدل والحكمة والصالح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتمدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيّد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم النسبية المحتجين بالعقل الإنسانى فى كل شىء ، كالمعتزلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفى مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشىء الذى وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الكامل ، لأن كون الشىء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفى نظرتهم من التمسك بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(ح) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، تخلفه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو فى رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقى وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المنطوق ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شىء عند ابن سينا وشىء فى بعض آيات القرآن .

(٤) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكانها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإنى أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً مطابقاً لإحدى ناحيتي طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بمض الشعور - بمعارضة عقله وبمحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُبدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال لا للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبانه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال ؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم ينكرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجبهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، لماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو حمجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسامنا » .

إن الإنسان أرق الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراهها فى حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

* * *

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل جهة .

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبغى ألا ينظر
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صفات الوجود الحق الذي هو منه ، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في
إنفاذه الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبغى ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده
كاه وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويَزول
عنه التناقض ويمود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

إذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن ينبع
عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .
لكن هذا العقل لا يؤتى من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن ينبروا منهجه ويطلقوه
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيَرم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسية^(١) .

== نحو النفس ، إدراك كلياً على كات متحررة من غمائل النسبية ؛ وقد وجه القرآنُ العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُنفِل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حوالاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكونَ منها وجهة نظر صحيحة مرضية ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ؛ لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى للمذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية نهى آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشىء الكثير ، وليس هو اليوم بالشىء الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاهاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوياً ، لا يستطيع معه أحد أن يفكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة أكثر حوثها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . وأصل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامى ؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح . عليه : م] أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(١) .

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية أولاً وما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث في القدر حدث أيام النبي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية للفعل الإنسانى » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدزهر في مجلة جمعية المشرقين. الألمان 302.402 (ZDMG, LVII S. 1908) ، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامى ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزى . ويرى جولدزهر (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألمانى) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

٢ — علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً ، على نمط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على معالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم مُنِحت للاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت بمباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في المعرّيات كالمنطق في الفلسفات ، أو لأنه كثير فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكن في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأبهجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فماً من فنونهم بالمنطق ، وللتعلق والسلام مترادفان . ويقول القمهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كلم » بمعنى ناظر أو جادل . ويرجع القاري إلى كتاب المواقف لعبد الدين الأيمى (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، واللؤلؤ (ص ١٨ من طبعة لبيترج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للخياط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضحّ المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا اللقاع المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس .

عبارة ندل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « المتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة وتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين) أو Dogmatiker (منتهجو العقائد المقبولة مقدّما) والحق أنه على حين كان الجليل أدول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يعملوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

١- أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛ وقد شدد في التفكير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية للحاد^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة^(٣) بل إن هؤلاء

(١) يمكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التصير في الدين للأسفرايينى ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر من ٧٣ (طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما المرجئة فمن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — واضح مذاقهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ من ١٩٧ فا سدها

الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل ^(١) .

٣ - المعتزلة ومقصودهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين ^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهب كلامية منسقة ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للتدريسية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام للأمنون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة للقنم والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا محمّدين لعقائد الناس ، يُحِلُّون السيف محلّ الحجّة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أجب ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والتدريسية القائلين بحرية الاختيار ، وقد أولى لهم أسس وأصل بن عطاء (توفى سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .

مذهب في العقائد^(١) . وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التلميم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين ، في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غامضة معجوجة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتَّسم به الرجال في الشرق^(٢) .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث المفيد وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت ، الحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمي هؤلاء بالمقبهة أو المحسنة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه عتريّن من تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظاهراً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، لجمالوا لله صورة ذات أبعاد وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمصاحفة ؛ وحكى عن داود الجراي أنه قال : أعفوني من الفرج واللحية ، وأسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً ولماً ومأ ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديداً الجوده ؛ بل أخذ هؤلاء المحسنة من اليهود تشبيههم الفليظ ، فأثروا بأراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر الملل والحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة يحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدّر له . وكان القدرية ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخص لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تذكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويماقبه على حسب عمله ؛ وهم يستوف بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢) .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، والمرجئة إلى حد ما .

(٢) إن أصول للمعتزلة الخمسة المصهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، ولعلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بعبدين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد التشبيه الذين يتسككون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجمانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسئول عنها ولا يكون الله دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهي منزلة التمسق ، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يثب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي مجاهدة كل من خالف حكم الله أو أمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والموعظ لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المناطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع المعبري) كان المعتزلة يصدرّون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه ^(١) ؛ وليس خالقاً للأفعال فقط ، بل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على الفعل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها قد افكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أي تقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناقض أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانظر النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة للولادة في الطبيعة وسائل أو علل ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر لئال ص ٢٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإشلايين للأعرجي

وفي لئال والنقل ص ٢١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النظم ص ١٨٤

الله ربّ سُدَّ عَاتِ حِكْمَتِهِ ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُهَا في الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدله ، فهنا تُقَيِّدُهَا حِكْمَتُهُ .

بل هم علَّلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا سراداً^(١) . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله^(٢) ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته^(٣) .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلق جميع الأفعال^(٤) والحوادث ؛ فنفروا من رأى المعتزلة ، وشبههم بالجهوس القائلين بالاثنتين^(٥) .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بها هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والماص ، ولكنه لا يفعلها لقبها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النizam ؛ فاقه عنده لا يوسف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقيح ، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلا ، فحق تجويز وقوع القبح منه قبحاً أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن القى ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ومجد القارى الأسباب التي أدت بانتظام إلى هذا القول مبسوطة في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفي كتابنا منه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستغلال الإنسان في أفعاله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودورها

٥ - التراث البولسيمي

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوبَ الوحدانية لله تأكيداً جازماً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً ينفى عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عند النصاري ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز به ما من مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً لم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) الملل ص ٣٠ - ٣١

لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١) ؛ ولكي يخرج
المتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعا
لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢)، وأن يعتبروا هذه الصفات
جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات^(٣) ؛
ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من
طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نحمد الله لسوف ينفي الصفات ويقول : الله
عالم بذاته ، نحمد المتكلم من المتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ؛
ذلك أن مذهب للمتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس
كثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت التصاري الأقسام الثلاثة على أنها صفات ؛ فنلجأ في كتاب مصباح الظلمة
ولإيضاح الخدمة لأبي البركات المعروف بابن كبير (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia
Orientalis, XX. p. 634 « فصل في الذات ومعاني الصفات : ذات الباري تعالى جوهر
واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهي يميز عنها التصاري بالأب والابن والروح القدس : فالأب
هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا
الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فال موضوع ، أعني الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أي الصفات
المعبر عنها بالأقسام ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقسام تابعة للجوهر » .

(٢) الملل ص ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل الملاف . راجع الملل للعمرستاني ص ٣٤ ،
ويقول العمرستاني (نهاية الأقسام ص ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣ ،
٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي من الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤ . ثم أن أبا هاشم
قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذات
موجودا ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، إما على حياها فهي ليست
موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق السَّكُونِ استمساكاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن
نستدل على الله بمصفواته ، وإن قلَّ ما نعرفه عن ذاته .
على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله
لا يشتركه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة
القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذاثماً في جميع بلاد الشرق ذيوهاً كبيراً ،
تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ - الوحي والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يُعَدُّون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛
وربما كان القول بقدم القرآن للنزول على النبي متابعاً لمذهب النصارى في الكلمة
(Logos)^(١) . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله
شِرْكٌ ، وذهب بعض الخلفاء - معارضين لذلك - إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا
القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبه على رؤوس
الأشهاد . ومع أن المعتزلة أرادوا باتحالم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول
الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أيدت هؤلاء الخصوم ، وكان وَرَجُ

(١) أغلب الظن أن لقاةً للمشكلة المتصلة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم
الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ،
أما من ينق الصفة القديمة فهو ينق قدم دليلها الخارجي . هذا ما يجيل إليه جولفزيهر ومارتان
أيضاً : المحاضرات ١٠٤ ؛ ودين الإسلام لمارتان ص ٤٧ وكلاماً بالألمانية . أما ما يجيل إليه
بكر (Za. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفي مقالته عن
مادة كلام في عائرة للهارتس الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضح
ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم
العالم وتمييز للتأخلة منذ أول عهد العرب بالمسك الفيلسفي بين كلام قس وكلام لفظي أثر في
الدول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهدى إليه النظرُ العقلى ؛ وَرُجِيَ كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم فى الدين — بأنهم لا يُوفُونَ القرآن حقه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم ، تأوّلوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعمّلون على العقل أكثر مما يعمّلون على نصوص القرآن . وقد نظر المعتزلة فى الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالعاليم الدينية عند الفرس والمهتود وبالآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى مريضة فطرية عقلية توفى بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن فى الإنسان علماً فطرياً يؤدّى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية للمارف التى ينزل بها الوحي ، وهى مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١) .

وبهذا رأى الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجها المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبتدبهم مذهبهم حتى صاروا فى وادٍ ودين الجماعة فى وادٍ .

وكانوا أول أسرهم يتخفّلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً ، لما

(١) اتفق المعتزلة على أن المارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وأن النفاذ العقلى المؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقيح تجب معرفتهما بالعقل ، وإجماع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على الفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر فى شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويحول المهرستان بعد كلام لجبائى (— ٣٠٣ هـ) وابنه أبى حاتم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأثبتنا شريعة عقلية ، وردّها الشريعة النبوية إلى سمرة الأحكام ومؤلفات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على النزعة العقلية القالة على المعتزلة التى حصلهم يدررون هذه الديانة العقلية . الملل من ٢٩ ، ٣٦ ،

كانت السلطة السياسية تنزع منزعتهم وتشدُّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ،
وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون مدهم ، وهو أن استعداد الجملات
البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب
يقوم على العقل .

٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه العجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون
ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) .
ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن
التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين
أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلى من شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل
والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن
النظام ، وإلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين الذى ترجمناه عن الألبانية ، ففيهما الكثير من
شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء. التوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف
عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التنوية والجبرية واعتبر العقل
مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس
نفسى وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الحاقى والدينى الذى من شأنه أن
يقتضى الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذى
يعرض للإنسان من المرض والعاقبة ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان
التي يفعلها عن قصد وإرادة — راجع مذاهب الواسطية في الملل والنحل للعمريستانى وكتاب
مذهب القدر . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى في أول
خلافه للتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارىء إلى
كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ؛ وللواضع مبينة في فهرس الأعلام
ص ١٨١ ، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا ينصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه بمجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً ينفي عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشئ : كن) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تغاير المريد والراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول

-
- (١) الملل ص ٣٤ . ويقول الصهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، ويصرح الأشعري ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .
 (٢) عند أبي الهذيل أن الله سمع بصير ، يعنى أنه سيسمع وسيبصر — الملل ص ٣٦ :
 (٣) زاد السوفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)
 (٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، لترى خلاف هذا .
 (٥) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

· ويفرّق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذى يحدث لا فى محل ، وبين أمر التكليف الذى يُخاطَب به الناس فى صورة أمر وهمى ، ويقوم بعمل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفانى ، ولا تكون الطاعة لما تضمنه من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا فى هذه الحياة . والأمر والنهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعى ، فيها اختيار ، وكما نرى فيها زاجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون فى تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهى بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُّ عليه السكون الدائم ^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبحث الجسدى ^(٢) .

· ويفرّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعنى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح ^(٣) ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) اللؤلؤ ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن الحركة أولاً تبدأ منه ؛ والذى دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يحمل القدمه وسدده وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافى القدم الذى أراد أبو الهذيل وتليذه النظام أن يثبتاه الله وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافى ما يجب لله من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار ووزود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافى والنظام ؛ (الاختصار ص ١٣ — ١٤ — طون التهافت للفرالى ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا لرسائل الكندى الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ — ٣١ .

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبرر هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البحث الجسدى .

(٣) ملل ص ٣٥ .

إذا فعلناه من غير سر ، وهو من كتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل ، وقيل ورود الوحى ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُقرض عن القبيح كالكذب والجور^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبى الهذيل قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبى الهذيل معاصرٌ أصغر سنًا يلقب بالنظام للتوفى سنة ٨٤٥^(٢) ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بين . هذا الرجل مفكرٌ جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصٌ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزينج ، جيّدُ القياس ، واسكنه قليلُ الثبوت من الأصل الذى يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بمحملٍ مبرّ . وكان أهل عصره يمدّونه مأفونًا أو زنديقًا ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكسافوراس . (انظر أيضًا أبا الهذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) اللل س ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار بن حازم البليخي المشهور بالنظام للتوفى ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح العميون لابن نباتة ، وعميون التواريخ لابن شاكر س ٦٧ ب . مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أولى ما قيل عنه ؛ ولله محمد الفارسي تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) اللل س ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،
والآن فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من
الوجود والجمال؟^(١) .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وصِفَ بأنه يريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُنْخِر^(٢) .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات
خلقت كلها ضربةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، ومرار الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣) .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعلل قطع مسافة متناهية إلا بفرض
الظفرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ، ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الملل من ٣٨ ، المجلات الإسلامية من ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٦ — ٥١٠ .
وكتابتنا عن النظام من ٨٦ فما بعدها .

(٣) الملل من ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضدها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيرٌ في السكيف . ويرى النظام أن السكيفات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسمٌ لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يفكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويعول على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣) .

والنظام بشاطر أبا المذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِزٌ في نظمه ، بل الإلهام الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يسمى بالأمراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرايح أجسامٌ لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في المرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أمراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للنجاشي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ ، ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانقصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله سرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله ^(١) .
ولم يكف يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب
إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم .

٩ - الخطة الثانية .

وقد انتهى إليها عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،
ولكن هذه الآراء كلها خلت من الاختلاف .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م ^(٢) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام .
كان الجاحظ أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن
يقسم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؛ وهو يصف في كل شيء
الأفعال الطبيعية ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفعال من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة
إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء ^(٣) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في نسيج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علمه
اضطراري يأتيه من أعلى ^(٤) . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل ص ٣٩ ، والاختصار ص ٢٧ - ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ،
والمواقف للأبي ص ٥٥١ - ٥٦٣ طبعه استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفي بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد ثبت على القدمين ، وفي
كتابنا عن النظام كثير من تلميذه الجاحظ .

(٣) مثل ص ٥٢ .

(٤) يشير الجاحظ من ذلك بقوله : « إن العارف كلها ضرورة طبع ، وليس شيء
من ذلك من أفعال العباد ، وليس العباد كسب سوى نعمة ، ويحصل أفعاله طبعاً » ،
مثل ص ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُسْتَكْرَهًا^(٢) .

وليس فى هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظّه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تأليفه .

١٠ — معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر فى مسائل ما بعد الطبيعة المتزجة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

أما معمر فلا تعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً فى نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعدد فى ذاته^(٤) . بل إن معمرأ ينكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاش فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المفضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) اراجع الى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لترى النص المتعلق بهذا الرأى وتعليل

العهرستانى له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) . وعنده أن الأعراض لا تنفاهى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهنى^(٤) .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن معمر لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات فى هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر يريد مختار ، والإرادة هى فعله الذى لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يشعر بالتقدم الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألمانى م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد أثير فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب A.S. Ph. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستانى حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرص يقوم بالحل للمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل للمعنى ، فالحركة تخالف السكون للمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هنا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمر قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بمادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو الماسة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف » (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعاينه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعمّر منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب للمعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطٌ بين الوجود والمعدوم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُدَجِ القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدوم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدوم شيء ، لأنه موضوع للفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدوم بدلا من أن لا يفكر أصلا^(٥) .

(١) جرى معمّر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يعزّز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، والمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقل من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح المواظف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقم بقاء المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١) .

استطاع الأشعري أن يجعل الله ما يليق به ، من غير أن يتحييف من حق الإنسان . وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم والإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبائي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري فجرحهم في أقاص السمم . ابن خلكان . والأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحصان الخوض في الكلام ، والمالب أنه ألهمها وهو ما يراد على مذهب المعتزلة أنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصنفين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب الجمع ، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببعث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الأزمان^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر السكون ، وفيما يتعلق للإنسان
وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبيتاً لأفئدة المؤمنين ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٣) .

(١) اللال ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المصهورة . قال الجبرية إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنها للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
وتتجرد له همته ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلاني والجبوي .
(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزل ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزهر في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشرعية في الإسلام) ؟ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إيمان
العقل وإيمان القلب » في العدد ٤٢٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي للمستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ^(١) .

فإنه عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يُفاد معنى صفات الخلق ، ويسمى عليه . والله وحده هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة - دوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية كالردة والرعدة ، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار ^(٢) .

١٢ - المذهب المحدث القائم على القول بالجواهر الضرورية :

وأحد نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشعرية من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضي تحسناً ولا تقييماً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح المباد ولا لظلمة ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع ، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسبح يجب . ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام النموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلّبه مباحثُ الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936.

فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين ، — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، ولبراجع الفارسي المأدبة التي كتبناها له .

علي أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بورج رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون للمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لحس الأستاذ ماككدونالد بيان ابن ميمون في مجلة . Continuous re-creation and atomic time : Isis, 1927, P. 842 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفيلسوف الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Guttman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1886.

(٢) . حاول س . بينيس S. Pines أن يلتمس في مذاهب المنوذج الجزء الذي لا يتجزأ ، كما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرةُ فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغى أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « محرّكاً غير متحرّك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين المذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدّم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجاهل الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كأن لحظة ؛ ومحلّ هذه الأعراض المتغيّرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ المتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيّرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلّاهم : هم يستدلون بتغيّر الموجودات كلّها على وجود خالق

(١) ارجع الى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٨٠ والصفحات التالية) لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المزعج إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

ونرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعني الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحقّقة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميول ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكان والعظم ، [أعني الامتداد في الأبعاد] فتجاوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ ، لأن كل جوهر لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين للتضادّتين ، بما في ذلك صفات السلب . وإيس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله يخلّق العدم والقضاء ، وإن عثر وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بمرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلّي يعمُّ أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات للشخصيّة بأي وجه من الوجوه ، بل هي معاني ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كانفصال الجواهر الفردة للتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء التشابهية

(Homöomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لما حيزاً ، وهي إنما تملأ المكان بالنصبية والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقاطاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً .

ولا بدء من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالَت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تغيير فسببه الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جواهر فرد وجواهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء . ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد متهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تُطبَّق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدَّة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

ولكى يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردًّا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن انبعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضرورى بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيل لنا تواليها عالماً واحداً^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمذلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخى المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة لإبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزمه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبندادى ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والمثل والنحل للشهرستانى ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى ويعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازى ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى المادة هذا المجرى الذي نراه ^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غدا فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعلية هو المثل المأثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جهلة ، أجب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بلى يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نكنز أعلم منه ، فهو خير العالمين ^(٢) .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعري أن المكينات كلها تستند إلى الله ابتداء ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء المادة ، يعني أن الله أجرى المادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ؛ فالمماسة لا توجد إلا بإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائماً الوقوع أو أكثرها قل لأنه فعل الله بإجراء المادة ، وإذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو الخارق للمادة — شرح السيد على المواقب ص ٤٠ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالمادة ، أى أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٤٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، ووجود العقول المفارقة جملةً ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تمتزج بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطلعت به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يقتربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا]^(٢) ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبافلاقي المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرافي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لثري قد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف^(١) .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص سرية اسم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكانا يصاب فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استُمدَّ بعض هذه النظريات من كتابات منقولة منسوبة لديونوسيوس الأريوپاجى ، ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسوديللى Hiérotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرنس على الأفل .

(١) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المزلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فغيره خلاف يرجع إليه القارئ .^١ عبد ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى السكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات الهندس (١٦) رأيا للبسقى هو أن الصوفى ساقى فصوفى فسمى الصوفى (قارن الزوميات لأبى الملاء ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب الجمع فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة لندن ١٩١٤ م ص ٢٠ فأبعدها .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الثلاثة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١) . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أحوى ومن أمر أنا نحن روحان حللنا بدنا
فلذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 30, 1981

عجبتُ منك ومنى يا مُنِبة التنى
دائيتنى منك حتى ظننت أنك أنسى
وغبث في الوجد حتى أفنيتني بك صنى

أو قول ابن يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظم شأني ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفي الصحو ، بعد الحو ، لم أكُ غيرَها وذاني ، بذاني ، إذا تملكت ، تجلّيت
ومى مبارات ينبو عنها السمع ، ولكن البعض يؤوّلونها بأنها كلام يقال في حال فناء
في الله ، فيحكى أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحاني سبحاني ! أنا ربّي الأعلى »
فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ؛ أذعله الحق عن
رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق فكفّته » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛
والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود
الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لقائه ولا قوام له بذاته وإنما هو عندهم
« شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية
المحققون إنه ما تم إلا الله وأسماءه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم حيماً ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سري ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحليل نفسى للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الموادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية للنامية .

وفي حال الصحو يفرق الإيمان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى الذي من أنه « شأن » من شؤونته ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الغناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً :
سرّ الجمال رأيت في ذاتي فمشقت نفسي عند محو صفاتي

ويقول :

فأنا الملقى والغناء وسامعٌ ففات نفسي ، النائي والزمارة

والصوفية أشعار في كل من المقامين : ففي مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكان صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ ويخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم .
وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية
الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل الله وحده ، فقد ذهب عند أهل
التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور
في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء
متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي المحسوس والمقول إنما يُرَدُّ عنده إلى
مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ،
ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس
لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن الطبيعة الإنسانية سُنَّتْها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يخلقون عند
بيان أحوالهم ، وحتى سنٍ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن يجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شراً منقلب^(١) .

على أن تنبثق نشأة التصوف بالتفصيل ، من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنفكهم عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتحمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين
في شيء . بل هم من الإباضية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباضية وقد قلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأدب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقّلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضمّ حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تراحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالنصور والرشيد والمأمون أوفراً حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سيرة الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرّبون إليهم أهل الشعر والأدب ، ويُعَدِّقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحيّاً في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكتفاً نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظرات جذية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والاتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء ، فنونُ البديع للملّة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي .

٢ — أبو النخبة ، المتنبّي ، أبو العزماء ، الحريري :

فأما أبو المتأدب^(١) : (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الخنين إلى الموت ؛ وتتلخص فلسفته في أن يُسيّر الإنسان عقله بحذر وارتياب ، وأن يحمل الزهد خيرَ وافي له من الآثام^(٢) .

هل أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولم قدرة على أن يتذوقوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثير مما يأنّ القهاية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا يرضيهم أشار المتنبّي^(٣) (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحسك والأمثال للأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبّي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي القهاية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خليكان ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو القهاية من بقى المولدين في طبقة يشار إلى أبي نواس . ونسبه كما قال Oestrup في دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب . ويلاحظ ألسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف بالمتنبّي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فعدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير للمتأثرة ، بالذي يسمو إلى منزلة الشعر . .

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج ، ككفوى أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذاتها ؛ وكان مُتَبَرِّمًا بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين^(٢) ، وبمزاعم الخاصة في العلم ، مبيّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجديد .

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري ، ولد بمصر النعمان في عام ٢٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناح أبي طيٍّ وما جئتُ على أحد

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بلنصر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :

Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.

والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخامس .

(٢) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجو غفو مليكهم بتحميل ركن واتخاذ ضليب
ويقول : تزبوا بالتصوف عن خدام فهل زرت الرمال أو اعتنبت
وقاموا في تواجدهم ، فداروا . كلهم نعال من كُمَيْت

ويكاد أبو العلاء يكون خلوًا من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط^(١) ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سَأَلْتُ رَجُلًا عَنْ مَعْدَى وَرَهْطِهِ ، وَعَنْ سَبَبِ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْبَى
فَقَالُوا : هِيَ الْأَيَّامُ ، لَمْ يُخْلِ صَرْفُهَا مَلِيكَاً يُفْدَى أَوْ تَقِيّاً يُدْبَى
أَرَى فَلَكَا مَا زَالَ بِالْخَلْقِ دَائِرًا لَهُ خَيْرٌ ، عَنَّا يُصَانُ وَيُخْبَى

إنما هذه المذاهب أسبا بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمعَ الحطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سفة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحتمًا وأودعيتنا أقاتين العداوات

فلتفعل النفس الجليلَ لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل نوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بَنِيَّ أَفْضَلَ أَهْلِ عَصْرِي لَمَا آثَرْتُ أَنْ أَحْظِيَ بِنَسْلِ
وَقَالَ : وَأَرْحْتُ أَوْلَادِي فَعَمَّ فِي نَسَمَةِ الْإِ
وَلِيَرْجِعَ الْغَارِيَّ إِلَى أَشْعَارِ أَبِي الْعَلَاءِ الْفَلَسْفِيَّةِ الَّتِي جَمَعَهَا فَوْنُ كَرِيمٍ فِي كِتَابِهِ لِلتَّقْدِيمِ
الذِّكْرِ ، وَلِيَرْجِعَ خُصُوصًا إِلَى لُزُومِيَّاتِهِ ، فَتَكَادُ تَكُونُ فِيهَا كُلُّ حِكْمَتِهِ وَأَفْكَارِهِ .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويمارسوا لأنفسهم شأنًا راسمًا فيها ؛ وكانهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم الفافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادّة أتى بما يسرّ الكثيرين «^(١).

والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م)^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فترى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول يعلنا أسى حكته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِدَاعِ فَأَنْتَ فى دَهْرٍ ، بِقُوهِ كَأَسَدٍ يَيْشُ
وَأِدِرْ قَنَاقَةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْعَيْشِ
وَصِدِّ النَّسْرَ ! فَإِنْ تَعَذَّرَ صَيْدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشِ
وَأَجْنِ النَّارَ ! فَإِنْ تَفُتِّكَ قَرَضٌ نَفْسَكَ بِالْحَيْشِ
وَأَرْخِ قَوَادِكَ ، إِنْ نَبَا دَهْرٌ ، مِنْ الْفِكْرِ الْمُطِيشِ
فَتَهَافِئُ الْأَحْدَاثَ يُؤْ ذِنْ بِأَسْتَحَالَةٍ كُلِّ عَيْشِ^(٣)

٣ — التراث الناربخى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتسعا عظيما اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوَّن العرب مناهج خاصة بهم في تجميع الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وعلم بـ "جرا" ، على ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفرعات والاتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لم مذهب في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرق أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يمتص العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظريا ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين جدلاً قائم يذكرون الروايات للتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاما يتفاوت حفظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والمقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى

الوجوه ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله^(١) .

٤ - المسعودي والمقرئ :

والمسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنساني ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن أيّ شيء من الناس ، أني وجدته ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهو به الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الدنيا التي استطاع الإنباء فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سواي وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند المسعودي — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يدوّن ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس بابن خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاکر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثاني .

وهو ينبئنا بأراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسعودى (فى كتبه) يترك للقارىّ اللبيب ربط الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودى عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسى أو المقدسى ، الذى نبع حوالى عام ٩٨٥م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكور وبالعظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن له غاية وضما نصب عينيه .

يبتدى المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتحصيل ، فيأخذ بالعلم الذى يكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق مزارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوال البلاد والأمم التى رآها بعين رأسه وصفاً بريئاً من التشييع والتحامل ؛ وكان يتوخى المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن الطلاء النقات ؛ ويضع بعد هذا ما يحده فى الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الناء الشامى المقدسى المعروف بالبخارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس للجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى للعالم السويسرى آدم مَرّ والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل .

ومحـن نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما تم لي جمعه إلا بعد جـولاني في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخدمتي الملوك ، ومجالستي القضاة ، ودرسي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء وكتبته الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصاص والمذكّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمعاشرة مع كل أحد ، والتفطن في هذه الأسباب يفهم قوى حتى عرفتها . . . ودوراني على التخوم حتى حرّرتها . . . وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها ، وتفتّني في الألسن والألوان حتى رتبها . . . مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المصيبة ، ولزوم النصح للمسلمين بالحسنة ، والصبر على الذل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رغبت نفسي في الجـر ، وطمتعتها في حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنّبت الكذب والظنانيات ، وتحرّزت بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه المجاز والمحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :

فقد تفقّهُت وتأدّبت ، وترعّدت وتعبّدت . . . وخطبتُ على المنابر ، وأذنتُ على المنائر ، وأتمت في المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقائيين الثرائد ، ومع النواني المصائد . . . وسخت في البراري ، وتهمت في الصحاري ؛ وصدّقت في الورع زماناً ، وأكلت الحرام عياناً ؛ ومَلَكْتُ العبيد ، وحملتُ على رأسي بالزنبيل ، وأشرفت مراراً على الغرق ، وقُطِعَ على قوافلنا الطرق . . .

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ م ٢ — ٣ ؛

طرن ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients, II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ فِي الْحَبُوسِ ، وَأُخِذَتْ عَلَى أُنَى جَاسُوسٍ ، وَمَشِيَتْ فِي السَّائِمِ وَالْتَوَجْ ،
وَزَلَّتْ عَرْصَةُ الْمُلُوكِ بَيْنَ الْأَجَلَّةِ ، وَسَكَنَتْ بَيْنَ الْجَهَالِ فِي مَحَلَّةِ الْحَاكَةِ ؛ وَكَمْ نَلَتْ
الْعِزَّ وَالرَّقْعَةَ ، وَدُبِّرَ فِي قَتْلِ غَيْرِ مَرَّةٍ ؛ وَكُسِيتَ خِلْعَ الْمُلُوكِ ، وَأَمْسَرُوا لِي
بِالْمَصَلَاتِ ، وَعَرِيتَ وَافْتَقَرْتَ مَرَاتٍ ^(١) .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصور لأنفسنا الشرقى رجلا مخلصا لما ورث
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئنا إلى التأمل ساكنة إليه ؛ ولكن هذا
التصور غير صحيح تماما ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انطباقا عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره
العقل الإنساني .

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرهما :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبفراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئة حرّان^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدّى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المتّقين وأنصاف المتّقين . وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، بمنزجةً بالمذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّب الإنسان ، بدافع من نزعة التدبُّن ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم الفرائض^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتجلّى في هذا نزعة غير عنها المسعودي أدقّ تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تُؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع »^(٢) . بل يُروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالّتك ، ولو من أهل الشرك »^(٣) .

٢ - علوم الرياضيات :

وفينغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إنّ الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات^(٤) ، كالحساب والهندسة والفلك

(١) في الأصل في الميراث

(٢) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل نفسها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا له ما يقوله الكندي (ص ٢٠٣) « وينبغي لنا أن لا نستحي من استحقاق الحق واقتناء الحق من أي شيء ، وإن أتى من الأحناس القاصية عنا والأمم البائنة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق .. بل كل يشرفه الحق » والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الكندي قسم ٣ وما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضمون الباب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تعلقاً بالحس ، وأحرى أن يكون بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يتر للخيال التلاعب التريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يصدر كل شيء ؛ وهو ليس مدداً ، بل هو خالق العدد^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد الدال على العناصر الأربعة وغيرها ، مكان خاص عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيئاً وقد أصحح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجمي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تعارض العقيدة الدينية ، فلم ينل تأييد حمة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المنجم فهناك عالمان : عالم علوي ، وعالم سفلي ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فلك القمر من موجودات مؤدياً إما إلى ظهور علم فلك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مادته الأوهام ، ولم ينج من أوهام المنجمين النجاة النامة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

(١) راجع لسرتنا لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت البيكندی ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِع كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطرًا على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْلُ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَرَ بما في أحكام النجوم من سخف بما كان ذلك على الباحث المتقف ؛ فقد كان يشقُّ على المتقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لفعل القوى السماوية ، ونور منبث من النور العلمي ، وصدى للانسجام الأزلي بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لقول الكواكب والأفلاك تَحْثِيلًا وإرادة ، فقد اعتبروها موكلة بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخير والشر إلى فعلها ، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض طبقاً لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن بعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية للموكل بها للكواكب ؛ وبم في هذا يستندون إلى أدلة مرجحها التجربة الحسية والعقل ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقول مفكرة مجردة منزهة عن التحثيل والإرادة ؛ فهي منزهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناوياً عامياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها .

وقد أرادوا أن يعمقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوَّة أو فيضاً من النفس الكليَّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتنحن السحرة ما اطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية ، بل حاولوا تعليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والتبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوى فيه قوى العالم وعناصره كلها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وما هيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكليَّة للعالم وما يُخَبِّئُه له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين صراحتها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعض مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنية تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردُّ ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عند ما درسوا الرياضيات والطبيعيات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تكد العلوم الرياضية ، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهَّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنكارهم لا تنفياً تتردد ،

شأنها شأن كل ما في الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ،
فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران
الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم .

٤ — علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ شأناً ، وقد عُني به الخلفاء لأسباب غنية عن
البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يهتدون
إلى كثير من الترجمين. بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي^(١) . فلا عجب بعد
هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما
كان الطبيب إلى ذلك المهد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن
وسائل أخرى تحمّسها التجارب ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع
(الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام
بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأسزجة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ،
أن يُلِمَّ بفعل الكواكب في كل ما يعرض له من حالات . وكان الطبيب أخاً
للمنجّم ؛ وكان علم المنجّم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ
من موضوع الصناعة الطبيّة ، وكان على الطبيب أن يتخرّج على أيدي علماء
الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يفتخرون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم في حاشي ٢ ، ٣ من ٣٦ .

الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المنطقي الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتدارى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث ، في نهاية كتاب جالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدركُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس للمنطقي^(١) .

٥ - الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس ، وبقيت إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)^(٢) .

(١) محمد القاري* هذه المحاور مبسطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .
(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب السنين غير مدافع » ، كما يقول ساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتازع حتى القرن السابع عشر . يقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وفاته خلافاً ، فيقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لفرقة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفي في كتابه « نكت الهميان في نكت الهميان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي ولما راجع إلى معرفتها فليرجع القاري* إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه =

وُلد الرازي بالري ، وقد تَمَقَّف ثقافة رياضية ، ثم أُنْجِل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان يَنْفِر من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخَلْطِيَّة ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بیمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصورُ بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعَظِّمُ صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤثِّر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون وَوَعَّثَهَا بطونُ الكتب ، ويعتبرها خيراً من

== مقداراً كبيراً لرازي : ويسمى *Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin* 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالبرية . طي أن ب . كراوس قد نشر الجزء الخامس 'الرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة' ، وهو مؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — في مجلة *Orientalia* التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ ، ص ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة صم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، منتقياً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوفل في علم الكلام ، ولا علم غرضه الأقصى ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء — خيفة — ، وذهم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسيلهم ؟ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جميعاً ، وكان يطن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في المداوة والهلاك للبشر ، فليرجع القاري إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطن في الأديان والنبوات يستند — ايضاً لمذهبه في حدوث العالم وفدائه — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كمسورات المادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحِّضْها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صفة^(٢) ؛ وإن، ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُسْتَقَفَّ من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتعريم الخمر وما إليه . ويظهر أن زعته الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التشاؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف الالفة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يهتم مريضه المعية ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تأيم لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره ب . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وطأبه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألب في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وصفه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتكبه ، وهو أن التصرف في الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا فاهت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته فلم ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والمهات والزمانات والأنكاد والأحزان والتكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، قيمة وشئ عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ والالفة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكَلِّفْ نفسه مشقةً خاصةً للتعقُّق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءَهُ لكان نظرية مُثْمِرَةً في العلم الطبيعى .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه يَنْسُبُونَهَا إلى أنكساغوراس وأنبازوقليس وماني وغيرهم . ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئ قديمة هي : البارئ تعالى ، والنفس الكلِّية ، والهيولى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغيُّر يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلُّنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل ، بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتزده عما في أيديهم . وله كتب في الصناعة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهر الدين البهقي (مطبوع بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧ ، وهو تنمة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف لطلب فائقته .

(٢) ذكر ابن أبي عميرة كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تارض الفللفة القديمة للأوروثة ، وهي تشبه ما ذهب إليه لينتير في القرن السابع عشر .

الكائنات الحية وفدريتها على إتقان الصنعة يدك هل وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بقدوم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط ، وهو المهيولى أو الأصل الذى تتقوّم منه النفوس ؛ وهى جواهرٌ روحانية نورانية بسيطة ؛ ويُسمّى هذا الأصل النوراني أو المهيولى النورانية ، أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفائض من نور الله . وَيَتَّبِعُ النُّورَ ظِلٌّ خُلِقَتْ مِنْهُ النُّفُوسُ الحيوانية خادمةً للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجِدَ منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركَّب ، هو الجسم ، ومن ظله تكوّنت الطبائع الأربع ، وهى : الحارُّ والباردُ واليابسُ والرطبُ . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة لبيّنزج ، ١٩٢٥ م ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التى نشرت حديثاً ، والى أشيرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي فى هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص فى المهيولى ، فهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها المهيولى اللدائقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من المهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الخلاء تتوسطها ؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويدلل الرازي اختلاف كفيات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه فى تأليف الأجسام . وللرازي أيضاً مذهبه فى المسكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلى ، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئى ، يتعلق بالتمسك فيه ؛ فإذا لم يكن التمسك لم يكن مكان . وكذلك الزمان ؛ فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهس ، وهو قديم ومتحرك غير لايت ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهّم حركات الأملاك . ويحمد القارى تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بشيرها فى كتاب الدكتور بينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حالقاً^(١) .
 ويدل كلامُ الرازي نفسه دلالةً بيّنة على أنه كان مُنَجِّماً ، وعنده أن الأجرام
 السماوية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن
 هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بأرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
 التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيءٌ قديم كالنفس أو المادة
 الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
 يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهبَ الدهرية ، منكرين له بالطبع
 الإنكار الذي يليق بهم كموحدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادمٌ قبولا
 عند الكثيرين ، فإنه لم يَنَلْ نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (ص ١١٥)
 بيانٌ لملّة حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ؛
 ولكن النفس حرّكتها شهوةٌ إلى التجسّل في هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها —
 ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجسّلت ؛ ثم إنها عجزت عما أرادت ، فأطاعها الباري على إحداث
 هذا العالم ، رحمةً منه وعلماً منه أنها إذا ذاقَت وِبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
 اصطراطها . وبعد تعلق النفس بالهوى أرسل الله العقل ، ليوقف النفس من نومها في هذا
 الهيكل الإنساني ، وليدفعها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
 كدورات المادة هي النظر في الفلسفة ؛ والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تحصل منه كلها
 بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهوى إلى الحالة الأولى
 التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع القاري إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
 إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد المسافرين
 ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب
 ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيُسَمَّى أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بِالْمَلَكِيِّينَ أَوِ الْحَسِيِّينَ أَوْ مَنْكِرِي
الْخَالِقِ أَوْ أَهْلِ التَّنَاسُخِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ ، وَلَسْنَا لَا نَعْرِفُ عَنْ آرَائِهِمْ
شَيْئًا أَدَقَّ مِنْ هَذَا^(١) . وَمَهْمَا يَكُنْ مِنَ الْأَمْرِ فَإِنَّ الدَّهْرِيَّينَ لَمْ يَشْعُرُوا بِحَاجَةٍ إِلَى
رَدِّ كُلِّ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ خَالِقٍ مُنَزَّهٍ عَنِ الْمَادَّةِ ، أَمَّا الَّذِينَ شَعُرُوا بِهَذَا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن
كلا من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضفاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء
في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « وَلَوْ لَا :
مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ، نَمُوتُ وَنَحْيَا ، وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » ، وعند بعض المفسرين أن
هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن فُتِيتِ الحوادث . وقد جرى
الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية
وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، النون ، الخلدان ، النال . الخ ،
وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس . فالقول بالدهر
قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً نصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة
ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية
والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم . وبما يلقى نوراً على
ذلك قول الغزالي في المقتض من الضلال عند كلامه عن أسنات الفلاسفة إن الدهريين « طائفة
من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك
بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من الطرفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون
أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل س ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة
١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن خزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المايبين
لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء
ولا يؤمنون بالأماد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يشتون معقولا ، وإن كان يقول في
موضع آخر (س ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول ، على
حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأقدم
كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ س ٥ — ٦ من طبعة القاهرة
١٣٢٤ هـ — ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب
ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة — راجع
مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا الغرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملته . والذي
 أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يشتق الأشياء كلها
 من مبدأ فَعَالٍ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في
 الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جميل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصار مطلقاً .

ومن أصول المدين الإسلامي أنه لا يميّز إنساناً على آخر ، ولا يُقرّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنّ للعالم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرّية تتألف من طبقات

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصاة تألمت بالعمرة والصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنجية ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنت بالآلات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالمسافة ، معتقدين أنه متى انتقلت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكّال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سيأتي وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وبشوا فيها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات ، وفارثها يحس هذا ، ويجد أنها تقمض من كل مذهب ، وتزج الدين بالفلسفة مزجاً غير سائغ ؛ فالآيات والأساطير تبحس بين العبارات الفلسفية تحشوا ، ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفي من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة المتقنين ، ولها شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي ، فليرجع إليه القارئ . وقد أشار النزائي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - المنقذ ، الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ س ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، وللعلماء من هذه الطبقات أو مادونها عقيدة سرّية ، كثيرٌ منها مُقَبَّسٌ من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمى إلى الغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجدد حرباً من الذرّيع بجميع الوسائل . وصاروا يمتصّونها يؤوّلون القرآن لخاصّتهم تأويلًا مجازيًا . نسّم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء عن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدى هؤلاء المؤسسين للجمعيات السريّة إلى أحازم سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسّد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا يتنادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العادل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتمل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُضَيّقُ فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيمون Saint Simon اشتراكى فرنسى ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفى بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولزعمة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرون على المجتمع ، وأن يجرّج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكهنة إلى يد رجال العلم وأن تنفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدى أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الحقيّة والجسميّة ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتمل بمعالجة الميون ، وتدرّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يَحْتال في اجتذاب البعض بإظهار الشبهة والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستعرج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجسمية المتأخين ، في

== وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنشروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فأنفروا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتمهد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها : وهم يصرون على حقن الإدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساولتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يقرمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح (المتوفى حوالي عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقنداح ، لأنه كان يبالغ الميون ويقدها ، ومن أتباعه حمدان قرمط وعبد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لثلاثتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نورنبرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان ينخر بالأحداث السكائنة في البلاد الشامية مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فينخر من حضر ، فيتموه ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتارنجات .

الخيرات ، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألفتها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضى بالطاعة والتضحية .

ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالسكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في الكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم للتفاوتة المراتب .

٢ - انموذج الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ومجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تكون من أربع طبقات ، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبالغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنشأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن يتقادوا لأمانتهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتأقنون معرفة بالأشياء طريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد منهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كالملائكة المقربين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس^(١) .

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٨ م

وقد انتهى إلينا عن هذه المصيبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتببة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)^(١) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها بمنسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لمولود بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعات ، راثنين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يعضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدقوا له من أسلافهم من جور ؛ وتنبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤثرون الحرج إلى مكة بأنه مثل ضرب به الله لطوف الإنسان على هذه الأرض^(٢) ، فأوجبوا على

(١) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والمادية والخمسون جامعة لأنواع القالات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جُهدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير ظلاً من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعلِّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياة نادرة ؛ ورا كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد المهادئين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطا في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، ونق كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبتها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة للورثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد العامل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت أقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجيلي تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم في مجلته رزينا غير عنيف ؛ ولكن طهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجيل أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرق للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) . وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولم آراء في علانة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البسقي المعروف بالمقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجوري ، والعمري ، وزيد بن رفاعه^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التفويض^(٢) :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تفليق ، أعني الاقتباس

== عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن لآراء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون الفرامطة بقتلهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المهادنين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المغالطة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للعمري (مصور بمكتبة الجامعة من ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تنمية صوان الحكمة ، التي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية من ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للمقدسي . ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعه صاحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه صم شقة إلى أخرى ، غاطلها ؛ واللفق أحد لفتي الملاة ، وتلافقوا أي تلاءمت أمورهم . ورعنا عن المعنى الجاري لكلمة التفليق فإن قراستعملتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ بهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وورادشت وعيسى ، ومحمد وعلى^(٢) ، وهم يجعلون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجعلون أبناء على ، ويعدوهم شهداء مطهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القتل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فغداؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٣) .

والجسم غايه الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بحث لروح الإنسان ، لتحيى الحياة الروحية الخالصة^(٤) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي إبان حياتهم الأرضية من نوم الجمالة ، وأيقظهم من رقدة الغفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكثراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والهنود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأعياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم والترض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيديهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ؛ لأن برأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٢٩ . انظر أخبار الحسكاه للنفطى ص ٦٢ طعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنية عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تهجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على السنة الحيوان ما لو خرج من دم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ — العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة مهيج جليل في تقسيمها ، فمن الميسر أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا نجد بُدّاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق^(١) .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة العلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج ؛ أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير للعلم وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامة بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلم للعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقل من فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧ .

(٣) نفس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي^(١) ؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طُرُقاً أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢) . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكاً مباشراً .

ومعرفة النفس لذاتها أو ثبوت أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألقي نفسه مقيّداً من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قدمه^(٣) ، بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

٥ - الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علوم اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضاً علوم الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طویل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، فقيه الكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا مجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية نلاعياً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى $٤ \times ٧^{(١)}$ ؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد ، فإنهم أطلقوا تخيلهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات انوية ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عديداً ، بل هم يعللون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فعمل العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسيّة ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية^(٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية للقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى العقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، مجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن نتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقررون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناحيها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالشترى والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والريخ والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فممتزج ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١) ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تعاجله النية ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد ينمي العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والريخ يبطيه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلفت بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢) .

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التمهّد من المحسوسات إلى المقولات ، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث في الصور للمفارقة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمقول . والأشياء بمودجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فنمودجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يتبنّى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب العبارة ، وأناطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جلة .

ولّا كمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي : الفصل والخاصة والمرضى^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتسعة الأخرى أعراض له^(٣) . ثم يكمل الإخوان نظام المفهومات والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهى التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدُّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التى نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التى يستخرجها العقل الإنسانى من هذه المبادئ العقلية هى أسمى أنواع المعرفة ، وهى معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتنفرد عن المعرفة التى تستمدُّ من القطرة أو من الوحي الإلهى .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المنزه عن الشخصيات وعن الأضداد ، حتى عن النضاد بين الجسمى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام فى تعبيرهم ، ومراتب الصدور هى^(٣) : (١) العقل الفعّال (voûc) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلّية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهى قوة من قوى النفس الكلّية ، (٥) الجسم المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصر العالم السفلى ، (٨) المعادن والنبات والحيوان المكوّنة من هذه

(١) قس المصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان : شيء والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .
والعقل والنفس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدىء عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو - ورة ، جوهرأ أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هي للكان والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سائرنا مذهب إنيون الفيلسوف ، الصوت والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحل فيها من الصور^(١) ، ويسمى الجوهر أيضاً الصورة المادية الموقومة ، والعرض يسمى الصورة العقلية المتتمة^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهرية تلتئم في الكلى دون الجزئى ، والصورة مقدمة على الهيولى ، وكأما الصورة الجوهرية طيف ينفر من كل اشتغال بالمادة ، فهي تسرى ، كما تشاء ، بمتتلة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكون لنفسه بما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثلهم بعض الباحثين . بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادى^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا رأى . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريشى ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعديه متصلة الخدقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمى لكل عالم ، بل هي تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّياتاً خفياً من أذى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هي تسرى طبقاً لتأثيرات السكواكب ، وسرياتها ، في الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه السلى والنظري . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرّحون في غير لبس أن الفرس والقيط أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم الفرس أو القيط . والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدّها هي الماهية النفعالة ، وهي تخلقُ الجسد لنفسها .

٨ — النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية .

هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسانٌ كبير فالإنسان عالمٌ صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهرًا يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ في بحر الميولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج .

والنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية
المفكرة ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل
ما تحمله إليها الحواس الخمس تنقله القوة التخيلية وتجمعه ، ويجري هذه القوة
مقدم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكرة - ومسكنها وسط الدماغ - فتبصر
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التي مجراها
مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدّها
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١) .

والقوة السامعة مقدّمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن
الباصرة مقيدة بال لحظة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بال فعل في تلك
اللحظة ؛ أما السامعة فهي تسمى ما أحسّته في الماضي ، وتسمع نغمت الأفلاك
المخالفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وهما لا يدخل فيه
عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، يجد خصائص
العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي
التصرف في أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتقبحه الإرادة بما يتفق
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرر شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغة ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١) .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ - فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً شديداً ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال^(٢) ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤوّلوها تأويلاً ينفى عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين ، وعلى أى أساس يمكن أن ينهض ، أمام ما قل من فكر ، مثل هذا الرأي ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بألفاظ من عند من فكرة هي أيسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أن ثمَّ ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً ميّزاً بيقيناً . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الناموس الإلهي الذي يشمل كلَّ شيء ، كبداً ثالثاً ؛ وهو وضع محكم للإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويمدّب بالدار ونحو ذلك ، أمورٌ لا يقبلها العقل ، ويقولون إنَّ هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتمة تلتقي جَهَنَّمَا في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبحث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ - مذهبهم في الموضوع :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تُجَابِل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

العقلية ، والعمل الخلقى بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهى ؛ أما الأجر فهو عبارة عن الخروج إلى ملكوت السموات .
ولسكن لا بدنى هذا من أن تشاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالحبة
أسمى الفضائل ، وهى الحبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه
الحبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشيع بروح التقوى والرضا
عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُصلح صدر ، ويطلق القلب من عقاله ، ويبعث
فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة خروج بالنفس إلى
النور الأزلى .

لا نحب ، بمد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد محضاً عظيماً ،
ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا
أن نمش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام]
محتسين إياها على قانون المحبة ، ولكن يجب أن نعى بالجسد ونُصلح من شأنه ،
لتجد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كمال رقيتها . وبهذه الروح يضع
الإخوان لكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستحرون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛
فالثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسى النسب ، عربى
الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى الخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى
العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملى الأخلاق ، ربانى رأى ،
إلهى المعارف ^(١) .

١١ - تأثير رسائل أنطوان الصفا :

حاول الإخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦

هذا لم يرَ صِـرَ أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره - أو يلا يخرجهم عن المراد منه نظرة ازدراء - كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت تولستوى للعهد الجديد ؛ ثم إن المتشددّين في التمسك بذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقفين ؛ وأفصح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو عيرم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تشر إلا في جو مُضْطَنَع هيّأ لها الأمراء والإمام الغزالي يرمى بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعتدّها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب اللغز من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١١ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .

(٢) انظر آخر الفصل الخامس بابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمشكلى المعتزلة^(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

“Zu Kindi und seiner Schule”, in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie

XIII, S. 158 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبمختار عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبمختار آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) عربياً المنسب ؛
 فلقب لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقراءه من المؤرخين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 لتحصيل هذه الدعوى^(٤) ، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يحصل لثقافة الفرس وحكمة

(١) ليرجع القارىء فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرنا الواقع
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأن قد نضرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غنى عن التطويل في التعليق
 على هذا الفصل .

(٢) انفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليدج ١٨٧١) .
 وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح
 ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، وانظر طي : إخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطان هند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم^(١) ؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك ، أن قحطان ، الجد الأعلى لعرب الجنوب ، أخٌ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق^(٢) . وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد ، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفِلُ بِجِنْدِسِيَّةٍ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣) ، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى : « أوتولوجيا أرسطوطاليس »^(٤) ؛ وتروى لنا أيضًا أسماء كثير من المساعدين واللاميز الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي . وربما كان قياسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب ، وقد يكون أيضًا عمل بديوان الخراج ؛ غير أنه أفضى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السُّنَّة ، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ —

(١) هذا ما تناقضه آراء الكندي معارضة قاطنة — وليراجع القارىء — « تاريخ » رغم أنها فلسفية تفيض بالإيمان وتمتدح النبوة المحمدية وعلوم القرآن .

(٢) ينسب المسعودي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى العناية بأخبار المتقدمين ، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه ، ويذكر عليه ردًا شعريًا طريفًا لأبي العباس عبد الله بن محمد السامري .

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان : حُذِّقَ التراجمة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندي ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري » . وأغلب الظن أن الكندي لم يكن « ناقلاً » ، أعنى مترجمًا بالمعنى الذي نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — لذكره بين كتبه ؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو ، وقد نقرناها في آخر الجزء الأول من رسالته .

(٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدِّبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجمل السنة التي مات فيها الكندي جهلنا للسنة التي ولد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجِّب أن السعدي ، (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دور صنف من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكَّد لها بقاء يدوم نحواً من أربعائة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدَّقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندي لولده : « والدينار محوم فإن صرفته مات ، والدرهم عبوس فإن أخرجه فر ، والباس سخرة غد شيتهم واحفظ شيك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالملاحظ في كتاب البخلاء .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929* إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وحمل الأستاذ ماسينيون في كتاب تاريخ الملك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت =

٢ - موقفه من علم الكلام :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١) ، وقد تُمَثِّلُ كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرىاً مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢)

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتن التي قتل فيها للمسلمين مائة سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ م ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر القمطى ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن الدم والقمطى وابن أبى أصبغة للكندي كتاباً في أثأفعال الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على لثنوية والماتية والمحدثين ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وعمر ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بمخلفاء المباشين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضي وطبيب ، ويقول الشعر زور في رمة الأرواح وروضة الأفرح (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندي كان مهندساً وإنه قد جمع في تصانيفه من الفروع والمقولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الحالية ، كما تراها عند الفارابي . انظر : Ibraním Madkour : La place d'al Farabi : dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

للهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحدَه يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإمامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجمِعةً بأشْرِها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذى نظر ثاقب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسالته شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعم المقيم ، وأن ينذروا من عصاهم بالعذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تبرز فيها الأفلاطونية الجديدة فالفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجده في تأليفه يرسل تلميذه العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) للكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له الففطى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، ويجد رأي الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندي « رسالة في انتراق الملل في التوحيد » وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .

(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبي أصيبعة والقفطى) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طَبَّقَ الرياضيات في أبحاثه الطبيَّة ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المرَّبة ؛
والواقع أنه بنى قسراً هذه الأدوية ، كما بنى فعل الموسيقى ، على نسبة المتوالية
الهندسية المتضاعفة . والأسرُ في الأدوية أُسرٌ تناسب في الكيفيات المحسوسة
وهي : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أُريد أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة « نصف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أُريد أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهلم جرا^(١) . ويظهر أن الكندي عوَّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان
طريقاً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يعدو أن يكون من جانبهِ سوى تلاعب
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى الكندي هذا وتقدمه تقدماً شديداً . وهو يعيب الكندي بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية
حاء بفناعات وهذيانات أدت إلى تخبط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
الكندي ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء للركب .
راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ م ١٦١ فابدها ،
خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة وتجد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, (٢) — راجع تصديرتنا للجزء الأول

من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته

٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعلُ الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يُؤثر فيها دونه . أما المعلوم فلا يؤثر في عاتقه التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلوم^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلوم ، كالحوادث المستقبلية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكذا التحقق إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل سرُّ كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنها صدر عالم الأفلاك . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) نجد بين هذه الآراء في رسائل الكندي قى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجزء . ليكن العقل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة النيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة الكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندي آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيط غيرُ قائٍ ، مبط من عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزودةٌ بذكرى حياتها السابقة وهي لا تظمن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصعوراً بالآلام

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يسلب منا في أى لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نقرر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ، ألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نكف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همنا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود^(١) .

٥ — نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركناها المحسوس والمقول والتي تنزع نزعة خلقية ميتافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

== لأرسطو وأفلاطون وغيرهما . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجري وراء الذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء . كما تظهر في مرآة صليقة . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة . وقد نقرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فأبعدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ، وقد أعدناها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فأبعدها .

والعقلية ، ومن القوة التخيلية أو المتصورة ؛ فسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أن المحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك العقول هو والعقل شئ واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voûte) فى الصورة التى ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندى ، من غير أن ينالها تغييرٌ كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المانى الكلية عنابة علمية أيضاً بالواقع الطيبى فإن من أول ما يبدو فى المباحث الفلسفية للمسلمين فى العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولاً العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والعقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخلق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (trabitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣) .

(١) راجع رسالة الكندى فى العقل ورسالة فى ماحية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول

من رسائله . ١

(٢) تجد تفصيل ما يلى فى رسالة الكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، وبحسن أن نذكر النص

اللاتينى علاء من لفرة ناجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل الملة الأولى ، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitivus) .

وهذا الرأي الأسامي الذي قد به القدماء ، وهو أن كل ما تعرفه عن الموجودات آت من مصدر خارج عنها ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل الفعال » الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإيمه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة^(١) . أما عند الفلاسفة فالعالم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس

في مجموعة Belträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التي نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، الدراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tercia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ووجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ بباريس . وقد تأنشاه هو وغيره وبمحتنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل الكندي ص ٣١٢ — ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) : التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أمل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيراً وشرها ، وهو يثاب ويمتاب على ذلك .

الأدبى ، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسمى أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوى ، أى من جانب الله .

وجلى أن نظرية العقل ، كما تراها عند الكندى ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسى ، فى الكتاب الثانى « فى النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(١) . أما الكندى فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون أرسطو ، وعنده تتمزج الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ، ورغم عمومها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ه أن العقل عنده : ١ — عقل متفعل : وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ، سطر ١٠ — ٢٥) .

٢. — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة من الميول . وهو يقدر على إحداث كل المقولات فى العقل المتفعل (نفس المصدر) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المتفعل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تمثيلها متى شاء ، وهو فى هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ — ١٠) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه المقول جميعاً فى النفس (انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 8) أما عند الإسكندر الأفروديسى فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) : (١) عقل هيولانى (Intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (Intellectus agens) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) عقل فعال (٣) عقل يعقل له بالهيولانى تشبيهاً له بالهيولانى التى قد تقبل جميع الصور (Gilson p. 8) ، والثانى هو الهيولانى بعد حصول المقولات فيه بالفعل ، ومثاله قوة الكتابة فى الكاتب (Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذى يحدث المقولات فى العقل الهيولانى (Gilson p. 18) ؟ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسى .

ويشبه أن يكون الكندى قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندى يزيد العقل الرابع . وهو ما يعكس أن يسمى الطاهر ، لأن النفس تهب بها فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا يعنى عليه فرق حقيقى بين التصنيفين . راجع مقدمة رسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لئلا يعنى الطاهر أو اللبى .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أذلاطون وأرسطو^(١) ،

٦ — الكندي باعتباره أرسطوالياً :

والآن فلنجمع ما قلنا : الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إنباقات من المذهب الفيثاغوري الجديد^(٢) . والنَّزْلُ الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينة ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مسكناً كبيراً في ثبوت الكتب التي صنفها الكندي^(٤) ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه . ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل الكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا لكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في توافقه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : O. Flügel, al-Kindi, Leipzig : 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا قلا عن ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبوت كتب الكندي في كتاب Flügel تر أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وألفاظه وموته ومآثراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويعزّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، وهو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يَخْدَعُ النفس أو يَخْدَعُ نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا^(٢) .

٧ - أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بقتاهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيمائيين (الفقهى ص ٢٤٦) ؛ وللرازي « كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المذنب » (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قُتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته^(١) ، وقد ذهب صحة طيش المعتضد^(٢) .

اشتغل السرخسى بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسى ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى^(٣) عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع قبل أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للعلوم في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالملم ، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسى « كان أولاً معلماً للمعتضد ، ثم تادمه وخس به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير في أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب عليه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، فأشاع وأذاع بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه للمعتضد إليهما » ؛ وقد تله القاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد تجاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاعف الكندي ، ويرى به العامة ، ويشتم عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، واتعظم شرمه عن الكندي بظفره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندي وجه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص
إيها من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتَبَساً في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً
من آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١) .

(٢) ولا يحسن أن نقهى من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته
أبداها القاضي ساعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها ابن أبي أصيبعة
(ح ١ ص ٢٠٨) يقول ساعد عن الكندي : « ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب
قد تفقت عند الناس منافع عظيمها ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي
قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فيثبت يمكن
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال الكندي
هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر ساعد . ويذكر القفطي (ص ٢٤١) مثل
ما يذكر ساعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ،
ويقول : « إن صناعة التركيب التي قصدتها في تواليقه لا ينتفع بها إلا المنتهى التي عنها يتبحر في
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها ساعد إلا بعد أن نرى ما يقوله
في كلامه عن الفارابي (ص ٦١) وتابعه عليه القفطي (ص ١٨٢) ، وابن أبي أصيبعة
(ج ٢ ص ١٣٦) . يقول ساعد إن الفارابي نبّه : « على ما أغفله الكندي وغيره من
صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها من مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه
الانتفاع بها ، وعرف طرق استتمامها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت
كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره
الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف الخطاب التي
تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : يقينية ، وظنوية ، ومنطوية ،
ومقحة ، وخيالية . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن
تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ،
والأناويل المنطوية ، والخطابية ، والشعرية . أما المقولات والعبارة والقياس فهي توطئة
للبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من
مفردات المقولات .

فكان ساعد يقول : إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن ساعداً أصاب في قوله إن
هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المتهنون المتبحرون .

٢ - الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة عبر العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (مساعد ص ٦١) « وفلسوف المسلمين غير مدافع » (النفطي ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين » ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبة في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، لكنه مخرج وكلامه انتفع في تصانيفه . ويقول ظاهر الدين البهقي (تاريخ حكماء الإسلام) : « محموط مدار الكتب المصرية ص ٨٢ » ، وهو كتاب تسمية صوان الحكمة للمؤلف نفسه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ . والشهرزوري (نزهة الأرواح وروضة الأرواح ، صور مكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لنصائفه » ، ويكاد يلبس الإنسان صحة هذا الكلام فيما فوق المصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير تعبير حتى في ألفاظها . ونكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه *Mélanges* ص ٣٤٢ .

ويقول ديتريشي *Dieterici* في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونضوحاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان الكندي ، كما ألمح إليه دى بور ، قريب الصلة بالتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — ولستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوسع وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق للمصطنع وعن المعجزة الفكرية والافئوة . وقد كان الفارابي يحيي حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . أرجع إلى ما كتب عن الفارابي مدثره للمعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير للرحوم الأستاذ عباس محمود عنوان : نظرية المعرفة وصلة العلم بالفكر عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مدكور : *Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école Philon* . ويجب على الفارابي أن يرجع إلى كتب الفارابي ورسائله للشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبع ليدن والأخرى بميدرا آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهمهم =

الميلادى (الرابع المجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يتبعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التى يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس واتقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين في العلم ، عنى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال في علم أحوال اليلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبدأ يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسقى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه في مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

== يقوم على استنباط الأغياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؟ فتلا يؤلف ابن سينا كتاباً في النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفي كتاب النفس (طبعة فاندريك س ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بحدى الرأي للشرك دون تحييس . وكان الفارابى نهاية خاصة بالمنطق ، وقد عني بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك س ٣٤٢) ، ويومى ابن ميثون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو صمويل بن تبون ألا يقرأ في المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألقه ، خصوصاً كتاب مبادئ الموجودات ، فهو زهية الدقيق الخالصة » (مونك س ٣٤٤) . وقد لبه مساعد في طبقات الأمم على فضل الفارابى في المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هامش س ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهبجون طريقاً يُبين طريق الطبيعيين كل المبينة .
فالحدث الجزئي في نظرم ثانوى الشأن ، وهو لا يزيد على كونه متدرجاً تحت
كلّى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحاولون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم يتلّسون ماهيات الأشياء وحقاتها ، من أدناها إلى ذات الله .
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أودا صفة لله
في نظرم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم ^(١) .

(١) ولنوضح طريقة الفارابى الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيق تبيين معنى كلام
المؤلف : فالفارابى ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طرق الاستدلال على
وجود الله هو النظر فى « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإهانة ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرصّة
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقى إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذى يؤثّر الفارابى فهو أن يتأمل للفكر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) « والإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) ممان عقلية واضحة مركوزة فى
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط ممان أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا فى الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذى وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذى ليس
وجوده من ذاته ، يستوى وجوده وعدمه ، بحيث إذا وُجد لا بد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب العقل الملية والمولوية إلى ما لا نهاية — والإلما وُجد
الممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شئ واجب الوجود بذاته ، هو للبدا الأول الذى هو ملة
جميع الممكنات . ويرى الفارابى — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين
لهم أنه الحق ، أو لم يكفّر بربك أنه على كل شئ شهيد » [سورة ٤١ (فصلت) =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أعمال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و هـ) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلةً في رجل معاصر للرازي ، وأصغر منه سنًا هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي .

[آية ٥٣] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاعتناء إلى صانعها ، وهو في الشطر الأول من الآية ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاعتناء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق «الحكماء الإلهيين» ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في الشطر الثاني من الآية ، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل وقلبه في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود البدء الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ؛ وللممكن الوجود يحتاج إلى ملة تفخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى ملة أولى واجب الوجود بذاته .

وسمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء المادية أو الممكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها موهبة أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الموهبة ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو موهبته متباينة لماهيته معولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلوية والمعلولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مباينة لموهبته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابي كتاب فصوص الحكم ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدعاوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحكم حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

ولسنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُظِلُّه الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلِدَ في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن ببلان^(١) ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلات للمجموعتين الثلاثية والرباعية (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المعتذر (التنبية والإشراق للسمودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ م ١٢٢ وتاريخ الحكماء لقفطي م ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٣٢٠ م) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلدون في حكايته لقُدوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والمهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتاباً واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة سرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حِرَّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متوجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زماناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في حجة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠ م^(٣) . ويروي أن أميراً تزيّ بزى أهل القصور وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٤ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسجاسة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة قلاذتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته لعلماء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر ، (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياح » ، وهناك كان يقضى وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضى صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أسيمة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والفطلى (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والمهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هَرِمًا قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى^(٢) ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وثمانون عاماً .

٣ — موقف إزاء أفلاطون وأرسطو :

ولم يعين أحد الترتيب التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحنى التسكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماء أصل الشرق « المعلم الثاني »^(٥) ، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « المعلم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأين ، تعال من الميت ؛ والذي كور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في قبر من خاصته ، ويطلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا النطقي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي يعرب متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أواحد دهره ، ومنهجه من مذاهب النصارى العقوية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) لفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة التسكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليتزح ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أتوا بتراجم مخلوطة لا توافق =

ومفد أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في مجلتها ، وصارت تُفسر وتُشرح على طريقة الفارابي^(١) . وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب للقولات « فاطمفور يامن » ، وكتاب العبارة « باري أرمنياس » ، وكتاب القياس « أنالوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » ، وكتاب للمواضع الجدلية « طوييقا » ، وكتاب الأقوال المغلطة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا »^(٢) . أما إيساغوجي فرفور يوس « الكليات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

== ترجمة أحدهم ترجمة الآخر ، « فبقى تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عَقَّفتْ سِمِئُها ، إلى زمن الحكيم الفارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويحول من بينها ترجمة ملخصة محررة مهندبة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني ، فلذلك لقب « بالعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوَّداً بخط الفارابي في خزانة المنصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا ، وخلص منه كتاب الشفاء » ، ويقوم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني » . وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٧٦) من أن أرسطو سمي بالعلم الأول ، لأنه مذهب وجمع ما تفرق من مباحث للنطق ومساائله ، فأقام بناءه متتابعاً وجمعه أول العلوم الحكيمة وفاتحتها ، فإن ما قام به الفارابي بمن تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمي « بالعلم الثاني » . ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام ينبغي أن تلقاه بالتردد والحدس .

(١) لكن الكندي « رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » ، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٤ — ٣٨٠ ، وبين ترتيب الكندي وترتيب الفارابي شبه كبير ، والكندي هو السابق على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٢١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم الكندي عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) Auscultatio physica ، وكتاب في السماء والعالم de generatione et corruptione ، وكتاب الكون والفساد de mundo et mundo corruptione ، وكتاب الآثار العلوية Meteorologie ، وكتاب النفس de Anima ، وكتاب الحس والحسوس de sensu et sensatione ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وثاني بعد ذلك أخيراً كتب أرسطوفيا بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكانت القارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى ، ونولوجيا أرسطوطاليس^(٢) (Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٣) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتمشياً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس القارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحتل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سمع القارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز القوارق التي تميز للمذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٤) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه القارابي بسم الكتاب — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م) ، هذا فيه الكندي : الحبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر القارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض تأنيده للحشيين في إثبات الصانع وهو أمر لا يخلو من الغلطة بين النفس والقل .

(٣) انظر مقال البارون Cairn de Vaux من القارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

اللغوية ، وفي السيرة العملية لكثير منهن ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد ^(١) . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة ^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأي أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تُقلد إماماً واحداً وتفتاد له انقياداً أسمى ^(٣) .

٤ — الفلسفة :

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل ^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تغل عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورعب فراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشىء عن قسمة القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهب التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً سرعاً وأحياناً يجد الأصول والمقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضحين مختلفين ، وهكذا يظهر ما يوجهه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتابه الربوبية ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تسهيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع بين الحكيمين) إن العقل هو الحجة التي يعول عليها ؛ وهو لا يعنى العقل القهري بل القول المختلفة المسئلة ، ولذلك احتجج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يفتقر بأفعال الناس كثيرين على آراء مبسوطة ، والجماعة القليلون لرأي واحد ، الذين لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو عرضة للضلال ؛ ولا شيء أوسع مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل ربح وحكمة وتبكيته . إذا سمع حتى يوزن من هذه السكرات فيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وعمرة ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٣) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نقشب بالله^(٤) ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون . والفارابي يرى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتية مشهورة

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقَدِّم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفلسفة : « يجب أن يكون حسن الخلق متعمراً من الفهم » كما تكون شهوة « فالحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يحرّك ذلك أن يختاره على الحق ، وألا يكون مبنياً : فيدعو ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتابه المسمى (١٤ - ١٥) والعمرزوري (ص ١٨١) للتقدم ذكرهما أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد التفرغ في الحكمة أن يكون شاكياً صحيح المزاج ، متأدياً بأداب الأنبياء ، قد تعلم القرآن والفقه وعلوم الفروع أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والتجور والتندر والحياة والسكر والحيلة ، فارغ البال من مصالح معاشه ... غير غفل بركن من أركان الفريسة ، ولا أدب من آدابها ، مغفلاً للعلم والعلماء ، ولا يكون لشيء عنده قدر إلا للعلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل حرمه . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء »

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصوها^(١) ؛ ثم هو يرى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون فهمهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات . وهو قد حاول ، خلافاً للأوليين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق . ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ، ونشكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

٥ — المنطق :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات الغريبة ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع التكلمين المختلفة فيصرة العقائد ، وعصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مفررة يأخذونها مسلّمة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في العقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تصح ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ؛ وبالتصورات — التي أقعمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤديها الحس ومن المعاني الأولية المركزة في القهن بفطرته ؛ كمعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) ؛ وهذه الصور والمعاني يقينية-أولية ؛ يمكن أن نُدَّبه لها عقل الإنسان ؛ وأن نقطن لها شيء ؛ ولكن لا يمكن أن يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بيَّنه بنفسها ويقينية إلى أقصى درجات اليقين^(٢) .

وتنتج القضايا من ربط التصورات ببعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيَّنة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق^(٤)

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) عيّن الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود ؛ وعنده أن هذه « معاني ظاهرة صحيحة مركزة في القهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التلخيص ، إذ لا شيء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) عيّن الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه شيء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن السكك أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، المنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرستوطيقي) وكذلك الأقيسة (أناطوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت معاً بفعل عقلي واحد . وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي . ولا يقنع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهيئ إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويحدثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كقادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة لفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة العلفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده يمتد إلى الحد .

تبيين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطرارى يقابل الوجود الضرورى ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفى المواضع الجدلية يبحث الفارابى درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التى نَحْصُلُ بها لمعرفة للممكنات . وتتصل بها الأقاويل المغالطة والخطابية والشعرية التى أُمِّ ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ ولكن الفارابى يضمها إلى المواضع الجدلية ، ويحمل منها جميعا منطلقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق ؛ وهو بتفضى قائلا إن العلم السحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية والشعرية ، ولا يبدو أن يكون حقيقة خادعة : قال شعر إذا أخط أنواع المعرفة ، وهو فى رأى الفارابى كلام باطل، وكذب لا قيمة له^(١) .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه فى مسألة الكلّيات ، متابعة لـإيساغوجي فرفوريوس . والجزئى عند الفارابى ليس وجوده فى الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد فى الذهن أيضا . وكذلك الكلّى ، فهو لا يوجد وجوداً عرضيا فى الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقيا فى الذهن . والعقل الإنسانى يستخرج الكلّى من الجزئيات بطريق التجريد^(٢) ؛ غير أن للكلّى وجوداً بذاته ، متقدما

(١) يقول الفارابى إن البرهان الذى كذبه أقل من حقه يُعَلِّمُ من كتاب مواضع الجدل ، والذى كذبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذى كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ، ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابى إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، وهى التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذا فقلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : الرأي القائل بأن الكلى سابقٌ على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدّ أيضا فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارَت كثيرا من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه نقولة تصدق على الشئ الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشئ فى قضية ، أن يبين شيئا من أمره : فما وجود الشئ إلا الشئ نفسه^(٢)

٦ - المومود ، الله :

وتزعة الفارابى المنطقية نراها أيضا متجلىة فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بدّ

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود القىء [عنده] ليس هو غير القىء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه للوجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تتقدم عليه علةٌ تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن اللول لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعقل محض^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا يبره أن عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتمثيئه هو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له^(٣) ؛ فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتعين المتحقق نسيه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ فغير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يبطل الدور أيضاً (نفس المصدر للتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الداوي القلبية ،

حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ - ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولما يريد استقصاء صفات الواجب . يادها أن يرجع إلى

عيون السائلين ص ٤ - ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ - ١٥ ، وشرح رسالة زينون ،

حيدر آباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ - ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كُنهها إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكلّ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكلّ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكلّ من معرفتنا بالطبيعات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكلّ من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكلّ كأنا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه اضمف أبصارنا ؛ فالضمف الناشئ عن ملاستنا للمادة يفيد معارفنا^(٥) ويعوقها .

٧ — العالم العلوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أرق من معرفتنا له في ذاته . فن الله الواحد يصدر الكل ، وعلمُه هو قدرته العظمى ؛ ومن تمقله لذاته يصدر العالم . وعلةُ الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) للدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٣) للدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التليقات ، حيدر آباد ، ١٣٤٦ هـ

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إثبات القارات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والعلوي القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) للدينة الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن العارابي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصدنا ،

سورةُ الأشياءِ ومثلها .

وبينها من مد لاؤل مثله ، المسمى الوجود الثاني ^(١) ، أو العقل الأول ^(٢) ، وهو الذى يحرك الفلك الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تباعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة ^(٣) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعة — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس ^(٤) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى . والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان ^(٥) .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، « وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى بعلمه » (عيون المسائل ص ٦) .

(١) للمدينة القاضية ص ١٩ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة القاضية ص ١٩ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) بسميه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طعة جدير آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وسهاتين تفتنى سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجساما .
والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والحقل القمّال ، ليست
أجساما ، ولا هي أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهي النفس والصورة والمادة ، فهي تلابس
الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة في العقل^(٢) — فهي ستة أجناس
أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهي : الأجسام السماوية ، والحيوان
الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمادن ، والاسطوانات
الأربعة^(٣) .

وربما تجلّى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى ، لما نلاحظ
فيها من تقسيم ثلاثي . وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذي كان للأربعة
عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه
من التأثير بأسائذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يبدو أن يكون ظاهراً فلسفة الفارابي ؛ أما الجوهر الذي
تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ فيجد أن الخلق أو صدور العالم عن
الله ، في رأيه ، يبدو على صورة فيّض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا
تعقل العقلُ الأولُ مُبدِعه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثاني ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عبود المسائل ص ٨ .

(٣) هي العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهي الماء والهواء والتراب
والنار ، ومنها يتكون العالم السفلي عندهم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود ذلك الأقصى ؛
ويستمر فيض القول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى ذلك
الأدنى ، وهو فلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١)
— كما يعرف هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على
الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك محتاجة ما تؤلف سلة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم
وحفظ وجوده شئ واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ،
واسكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر للإله ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على
نظام طبيعى وحكيم معاً .

٨ — العالم السفلى .

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك
السموية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداية ، إنما
يقنول العالم السفلى فى جلته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثر

(١) يجد الفارى ترتيب القول وما يلزم منها من أملاك ، فى المدينة العاضلة
س ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن المارابى أول من أدخل
مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندى
بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شئ فيما دونه ، وذلك
فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن الملة القرية الفاعلة لتكون
والفساد — راجع نعتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ لإدامة وجود الشئ » ، الذى ليس له وجود
بذاته ، إدامه لا .
« سبب المبدع » ؛ فهو ملة وجود الأشياء ، « بمعنى
أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد
كونها معدومة » (عيون المسائل س ٦) .
(٣) عيون المسائل س ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يُبين فسادَ علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكلَّ شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأنَّ الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢) . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

أ وعلى هذا فن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة^(٤) أبداً .

(١) للفارابي رسالة تسمى « التكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشعة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبتة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يقيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف في طباعها ، فالذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظير منها إلا معرفة ظنية ، ودعوى المجسمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مسأيرة لزعة المنطقية ، لا يخفى كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام^(٣) . ولننقل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورة ، كالحكم على جرم كوكب أو معدة ، إذ وجوده أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يمتد بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنقص والموت ... الخ . . . انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ح ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عنوان للسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

٩ — النفس النفسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدُّنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعُلُيا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيَّلة . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كُرهُه يلانزمان الإحساسات ولا يفتركان عنها ، والنفس تقف حيال الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميّز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والادام ، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيُّل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس : الفاذية ، الحاسة ، المتخيَّلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومراتبها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) يقترن بالحساسة نزوعٌ نحو المحسوس ، فتشتاقه النفس أو تنفر منه . ويقترن بالمتخيَّلة نزوع نحو ما تتخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تشتاق إلى الشيء أو تكرهه ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة هى نزوعٌ إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالحس ، وإما بالتخيُّل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكمٌ به أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك . — المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارةُ عن جوهر النار^(١)
والنفس كالأجسام ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ ولا الإستمرار على الحقيقة
إلا العقل^(٢)

١٠ — العقل في الإنسان :

مسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو
عقل الفلك الأخير ، فلك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تنسجم حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقائية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل
لنفس نقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرصية في بعض
الرسائل الفارابية ، نشرها ديتريش بلیدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بوج هنة
الرسالة نشرت جديدة ، بيروت ١٩٢٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كَلَّيَّةٌ أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المقارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والمقلُ النعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل النعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تقيّد فعله . أما العقل الذي هو فعلاً دائماً والمتحقق تحقّقاً تامّاً فهو الله .

والمقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل النعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويصل إلى معرفة اللامادّي الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابلٌ بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الميولاني والعقل للنفل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يهب العقل الفعال للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسعاده هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرب به من الله^(٢)

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌ للريب ، أو هو يشكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيتها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي ؟ إن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب^(٣)

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية .

(٣) فيها يختص بتناقض رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أئمة نصر فأكثرها في النطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت في كتاب الله العاضلة بقاء النفوس الفريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في :-

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شيء إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقولٍ أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الأوهام :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنقلم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم للنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزعاً تصوّف وزهد .

== هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هنا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات ومجاذر . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصبر العاقل والشرير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؛ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة حي بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقولٍ بمعقول ، كان التناذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن يعدم زاد التناذ من لحق الآن بمصادقة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها صراراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب موفك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على العمل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بـمعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلق ، وإلا لما استعظمنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسن وتتمخّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان التعقل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا نسمي محتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن العقلة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتقييد العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويتبعد عن الشر ، وهذا الرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتمخّل ؛ والاختيار هو النزوع عن روية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنساني ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تكفل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير للطلق^(١) ، وهو الذي تطالبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ — السياسة :

والفارابي ، في علم الأخلاق ، لا يعني كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابي رجلاً نظرت له للأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تلتخص في صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابي أن الناس قد دعهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تمثل فيه المدينة بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً ، قواء الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو العاضلة فهي نوع واحد ، ورأسها الفيلسوف

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة القريبة عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي ، فالأول يريد أن يقول إن الفارابي لا نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرف ألب الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بحسم حتى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ومجدد الفارابي هذه المقارنة كلمة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٦ .

والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يمثل الأمير المثالي يرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابي في الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يُوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والقول مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الله ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٧٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدّر الآراء والأفعال التي في الله الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه همه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحى تعالى ، حتى تكشف له بها الصرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما في المدن المبدلة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بذل على أهلها الأمر
أو أضلهم^(٣) ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلتقي ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .
وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري
يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بغناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باختيار صدورهِ عن هَلته ،
(أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته^(٤) .

١٤ — نظرة إحصائية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في حملها وجدناها مذهباً روحانياً
(Spiritualism) متسقاً تمام الاتساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابي خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة الماصلة
ص ٦١ — ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود .. بدأ كل شيء ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ،
فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من حيث هو ظاهر ، فهو بالكل من ذاته ؛
وعليه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتعد
الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، المقصود طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة المنحيلة ، ويمكن اعتباره « تصوّراً مُشوّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذى لا تحاطه كثرة ؛ أما العقول التى تفيض عنه منذ الأزل ، والتى يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة^(٢) . وعدد العقول المارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى^(٥) . فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلّه منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر فى الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذى يُبرز ما فى النظام الكلى من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذى يتجلى فى هذا العالم الفاضل من الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما فى ذلك شك ؛ فالنفس تشاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظّها من المعرفة صفّا جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يعبر بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتزر .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابى إن عناية الله بحبشة بالأشياء جميعها وإن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الكائنات افسادت ، لأن طبيعتها تقتضى ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالعرض ؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وقوات خير كثير لأجل شريسيه ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الداوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر « رسالة فى جواب مسائل سئل عنها » ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ومحورها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يحمل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يحمل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال للتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانياً في مجردات العقل المحض ، وكان زهده وتقواه موضع

(١) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .
وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحسك ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

المعجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يحملونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوسم بها إلى الأبد . وقد يكون لأبيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك^(١) .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدى^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، الذى التفّ حوله علماء عصره فى بغداد فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور فى مجلسه من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التى كان يلقيها لمستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفى الفقرة المقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد هنرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة النيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن النديم من ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاسلاً فى العلوم الحكمة ، مطلعاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة فى كتابى البيهقي والمهرزورى اللذين قد ذكرهما .

(٤) انظرها فى كتاب المقاسات وكتاب الإمتاع واللؤاسة لأبي حيان التوحيدى .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي ، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تُبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا تكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، هل حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العتلي الأسمى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية متهمة لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجري ذكر أنبازوفليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية ، التي قصص علينا أخبارها تلميذه التوحيدى^(١) (للتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي السمت والهيئة ؛ ورغم ما صرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذة الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة مه على أهل زمانه الذين جاورهم في بعداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضمه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ مرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابلات (من القبس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن ملأهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق ^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حفظاً من الوجود مشتركاً ^(٢) ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم ^(٣) . ولهذا السبب عيظه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِل ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالمعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور التمجسكاتى والجماعة التى كانت تلقف حوله أمرٌ له خطرته وشأنه في تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح في الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذائثر » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقابلة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابلة التاسعة .

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مادهش له البارون كرادتو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عندما وصف للدين الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأى كرادتو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابي لرأى البعض في الدور الذى يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنسانى ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والفضالة » التى تقوم دياتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذى يراه البعض من أن الكون الطبيعى فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعلى الكائن الوسائل التى يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هى تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهدلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التنافس والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذى يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طُع على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتوالت الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقلية ، ينبغى أن يحروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبية متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير » ، له الحق فى السعى لمغالبية غيره فى كل خير يفيد ، حتى يكون الأشد قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسى آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن يُنافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنين إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » ؛ وإن اضطررا إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبغى ألا يكون ذلك إلا ريثما تدوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابي إن « هذا هو الداء السبى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام ينكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادقو لما يذكره الفارابى من أسباب نشوء الاجتماع الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌ من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو (Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدونهم ، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدونهم ، بحيث لا يكون للوازر مساوياً بل مقهوراً ، وعند ذلك يصير المقهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل التى توحد بينها مثل الائتلاف والتعاقب ، الاشتراك فى الاعتماد من أب واحد ، التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى السكن ، التعرض لخطر واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تقالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للآخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة للنبوطة . يقول هؤلاء المفكرون إن « هذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التى تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شئ فى الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجري بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة ، فالواجب أن يقال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في العادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتفانسان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع اللواصة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالفتان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استقر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون للمصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادقو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يسأل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادقو ، أن يثبتوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادقو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكّر أحداً ، فإن كرادقو يرجّح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدر كرادقو للفارابي أنه بحث للموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثمر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط المهمة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى مجلتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شيء غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الغزالى هو المعتبر فيما يتعاقب بفلسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شيء — وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبْدَعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدة محدودة مقسومة ، قدّرَها له مُبْدِعُهُ ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شيء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول ببقائه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استفادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكل ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ ومن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئِلَ عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية ، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهيولى أبدعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن الكلّ لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات وللذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبداية العالم وكيف وُجِدَ ، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انمعدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَفّ وتُطرح في جهنم ، لا يدل على الثلاثى الخالص .
ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبدَع من غير شيء ، ، فأآله إلى غير شيء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدير لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالُ حبةٍ من خردل ، ولا يفوت عنائه شيء من أجزاء العالم ... أن العناية الكلى شائعة على الجزئيات ، وأن كلَّ شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأناويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التي أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلاسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1,5 S. 58.) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معاولا للملة الأولى
الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحو حاذق نافذ ، مقولة جديدة ،
هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن .
هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو « واجب
الوجود بالنسبة » ، كما يعبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص
الفارابي لتبين هذا الذي يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي
قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوساطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين
الممكن العقلي الخالص ، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .
ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى
جانب المفاهيم الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في
الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - ملخص :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر للميلادى (من الرابع إلى الخامس الهجرى) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قُدِّرَ له أن ينفخ فى فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتي . ولكن ينبغى أن نذكر هنا رجلا ، هو فى حقيقة الأمر أكثر شَبَهاً بالسكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة فى ذلك العصر لم يكونوا متياليين إلى اتباع الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطيب ، الأنسى ، المؤرخ^(٣) ، الذى

(١) هو أبو على أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ وعرضه على ، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جميلة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عن رأى ومصرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه فى عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فات ، وأن يدل على طريق النجاة قبل أن يتيه فى مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه من إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تحارب الأمم وتغالب الأمم » الذى بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه ، وتوفى من سنٍ عالية ،
في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، نيباً خلفاً ، مذهباً فلسفياً في
الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون
وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو
غالبةٌ عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن
مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

(١) يقول الففطى إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب
كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت
في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفى في ٩ صر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) ومما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع
فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأأم
على أصول الحكم ، ولينفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويدان خرد » ،
ومعناه العقل الأزلي ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح
وزروسة الأفراح للشهرزورى المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة
وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ،
وما الذي يملئها كلها أو يوقها عته . « ولما كان لكل صناعة مبادئ » ، مليها تبني ، وبها
تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث
فسي يبينه في الفرض الذي يرى إليه ، وهو ينتفع بالمعارف النفسية في مذهب انتفاعاً عظيماً —
تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست مرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ هل حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنعها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية^(٤) ، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك بمقارنة للدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٥) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وحده يكون فيها « العقل والمائل والمقول شيئاً واحداً »^(٥) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان روية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتصاف وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي مقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ عالية » غير مأخوذة عن الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي القيس ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يصاد نفسه » - والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس - تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ - أصول الزهد :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائنُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةً أختياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير ألبتة . وثُمَّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل النواية^(١) .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم^(٢) والعلم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو القذة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجالينوس ، ثم يحض عليه ويقره ، تهذيب ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خيرٌ ما لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى فاصديها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعوتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيقُ لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفرّ من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوعٌ لا يعرف حقيقة أفعاله^(٢) . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

== له طبيعة هي النفس المائلة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحطت من مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائل نفسه بالاطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهيد يجر على غيره ، لأنه يستنجد بالناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يعاونهم ، وهذا هو الظلم والمدوان ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ ، كما تقضى ذلك حياة التمدن والاجتماع — (الفوز الأسفر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس؛ وغاية الشعائر الدينية، بكسالة الجماعة والحج، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها.

غير أن ابن مسكويه لم يُفْلَح، من حيث التفاصيل، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية. ولا نريد الدخول في هذه المسألة؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن نُثني على ما حاربه ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢)، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣).

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه لانس ليس يوحش ولا يفر. وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان، كما زعم الشعراء؛ وكثير من شعائر الدين يرى إلى تقوية شعور الأنس كما يحجب الاجتماع في الساجد خمس مرات في اليوم. وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة والميدين والحج؛ وهذا كله يندرج تحت الأنس. ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية.

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصدقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها، فأعلاما محبة العبد لماله، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم، وبعدها محبة الوالدين.

(٢) انظر الفوز الأصغر، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ، ص ٦٢ — ٦٤.

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ولكن لمسكويه مشاركة في ميادين أخرى. فإلى جانب كتاب جيبده في التاريخ وكتب في الطب وغيره، له كتب كثيرة، منها كتاب السعادة، ومنها كتاب « الفوز الأكبر » الذي لخصه في كتاب أسماء « الفوز الأصغر ». أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب، وحاول إثبات الصالح، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك، وإلى أنه جلي فاض؛ أما إنه جلي فن =

= قبل أنه الحق ، والحق نبي ؟ وأما أنه غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهيولانية على جوهريها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تناهت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزل ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاً ما بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولكنه في المبدع الأول بالثبات ، فهو أزل واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التنوير بتعاقب الصور . ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والمظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر من الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل للموت . والإدراك في الإنسان بتحوين : لإدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء الملوّث عند الشيء المحقّق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيها هو عندها — وهو ما يسمى بالرؤية — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والموجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق اللائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به ، وهنا يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لئلا يحده ثقلها ، فيحدّ نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بداهة العقول ؛ وإما أن تأتيه تلك =

== الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الخيلة ، وتؤثر الخيلة فى الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تفاهما فى تلك الحقائق . ويرجع القارىء إلى كتاب الفوز الأسفر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابى وابن طفيل فى رسالته : حتى بن يقظان .

٤ - ابن سينا

١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم العقائدية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أُذِن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والفطلى (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو هيبذ الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرمين أو خرمين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تنمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) والشهرزورى (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) والفطلى إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٠ هـ .

(٣) كان أبوه مشتغلاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهقي ص ٣٦ ، شهرزورى ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له الملعدين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كابن عبد الله التاتلى الذى كان يدعى المتفلسف (يهقي ص ١٦ ، وشهرزورى ص ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توفيق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الأثني لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني التوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرئ على يديه .

وحلّ صعبها ، ورغب في علم الطب ، فافتتح عليه الكثير من أبواب الماعجلات
اللقبسة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بعمل^(١) . وقد عرف كيف
ينفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرب حظه متعريضاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى
لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه
أن يطاقطى رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من
أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر
آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر ،
حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ،
« جاء ابنه » ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور^(٢) . ثم سار
ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والخمسين
من العمر عام ١٠٣٧ م^(٣) ، في همدان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال
قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٤) .

٢ - مجهر ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ
وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كمياً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثامبيسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتياب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتماع لذات الهوى^(٢) ؛ وكما شهدته الليالي

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب الفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥) ، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ، إلى أن أتيج له الاطلاع على كتاب الفارابي في أعراض أرسطو في الكتاب ، فافتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ و هامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويقروون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر الفنون وهي مجلس الشراب واشتملوا به .

عاً كافاً على التأليف ، قلته في يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه ^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم ^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيته مشتغلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كذب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة ^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملات دينية في أسلوب لا يخلو من جمال ^(٤) ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وغلابة ^(٥) .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : قاله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في استغراق القرى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (يمينه : ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقعة فردجان قصيدته :

دخولي باليقين كما تراه وكل الفك في أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ولغز جديد .

وكان ابن سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في العبقريّة العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ؛ وله لطائف في الشعر الطبي وأشعار كثيرة ، بعضها علمي ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة وللوعظ التهذيبيّة ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخالطتها الجسم الكثيف ؛ ومروجها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في اللطائف ، وهي المسماة « القصيدة المزدوجة » منشورتين مع كتاب منطق المشرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر قليل السنين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسي ولد ، على ما يجهل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة^(١) .

٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طيّه أن يعرض للمسائل في نسق مرتّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقّق في علمه . وهو يميل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن للمبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطقة الإنسانية .

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق للشرقيين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يحتسب المجهول من العلوم » (منطق للشرقيين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً للعلم الرياضي ، وهو أجدر فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجمل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُسبَرُ منه ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل يبين مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعلم الناطق فيها بعد الطبيعة ، وموضوعه الوجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللاحق العامة » . وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي . محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، برتباطاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق مُنتزَع من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كعنى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعانٍ ، هي بمثابة الصور التي تحدد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

== «وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدى» منه سائر العلوم . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ .

(١) منطق للشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في الصور العقلية كذات الله ولللائكة — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والمربع فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من القدمات المعلومة إلى المجهول^(١). وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقى بالتخيل إلى سره المعرف العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهي^(٢).

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي^(٣)، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقى أخيراً، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المقول)، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فإن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن للمادة لا تصدر عن الله^(٤)،

(١) يرمز ابن سينا في قصة حمى بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراسة، والقراءة معرفة الحق بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حمى بن يقظان طبعة ليدن ص ٣).

(٢) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابي المتقدم.

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١.

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، ولا اخلفت =

وبذلك جعل المقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام ^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتزم البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته ^(٢) .

== الجاهات في ذاته ؟ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات ؟ وهو عقل عرض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فاللادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاته من ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يؤول أن الفارابي قال بصور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الموجودات بالعبارة (ترجمة موسى بن تيسون) ، بين فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن بيان مراتب الصدور ، كما نجد عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالمعاصر من آخر الموجودات راجع من ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاته من ٣٤٧) ، مستدلين على الخلق بمخلوقاته ، والآخرين يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان المكبات . وابن سينا يحل معنى العقل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم عدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات طبعة ليدن من ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر من ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يحتج بنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لنبر نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه ونماله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لكن هذا الباب أوتق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بذلك ==

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرنا ، مُنزّه عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات ^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبتعقله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها ^(٢) . وأخيراً يأتي العقل الفعال ، وعنه تصدر

= على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سُئِرِهِمْ آيَاتَا فِي الْأَمَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أقول : هذا حكم لقوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .
(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن البدء الأول يؤثر في العقول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت تلك القمر — (طعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصوَرُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبّر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلى لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحله الميؤلى . والميؤلى مجرد إمكان أزلى لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثّر فى الميؤلى ؛ فهى^(٣) الذى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكثّر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الأتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٤) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٥) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٥) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هنا مفصلاً فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتعلق قدرته بالجمال ولا بالمتانوس ، وهو رأى صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا القدر ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة فى القدر يترع فيها مترع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً فى مسألة القدر ، وحملناه حكماً لحمل الجباب الأقدس عرشه لئذل وعذر ، فكان لإنشائه ما ألتأ لنرض أجاب داعية ، وبسبب أظام عزمه فقام ؛ كلا ! لا يُبال عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١) ؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض^(٢) . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣) .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤) ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع . والله والمقرّل المفارقة لا تعلم إلا الكليات ، فلا تُعنى بالجزئيات^(٥) . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦) ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن في هذا مستَوْغاً للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يوجد جوهر من عدم ،

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الموجودات ما هو خير من غير محض مُسَبَّرٍ من الشر ، كالأموال العقلية والساوية ؛ وبقي نطقت من الوجود ، هو هذا الأرضي ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغي ألا يترك خير كثير لنفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . ويجد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بآراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شهماً تماماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة لطيفة تحتاج إلى دراسة ، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه « الشفاء » .

(٥) عند ابن سينا أن العقل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يعرض لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، « بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض » . وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته ، ويعقل أوائل الموجودات ، وكل ما يتولد منها ؛ فإدراكه للجزئيات هو إدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبيء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن يتقدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه النموض في الجملة . وأياً ما كان فلاخوارق مكاناً في فلسفة ابن سينا^(١) ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً للآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، فقلنا انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكذب موت حتى نسبت إليه أشعاراً في التنجيم^(٣) وصورته بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محل محل صوفي قديم كان في تلك القصص :

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خصص ابن سينا التخط العاشر من إشارات أسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن مارفاً أمسك من القوت مدة غير معتادة أو أطلق بقوة فملاً ، يخرج من وسع مثله ، أو حدث عن غيب ، فيلجئ أن تصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يمثل هذه الأمور الحارقة لاستقر العادة تمليلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكليّة إلى العالم القدسي ، فتتمطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع القارىء إلى استقصاء الخوارق وتمليها في الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً ؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلية .

٥ — انفسان والنفس الإنسانية :

وجه القاربي كل هم إلى العقل الخالص ، وقد أثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فعنايته موجّهة دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبّه وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمّي موسوعته الفلسفية : « الشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنيتي [أى أن الإنسان مركّب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر . وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة المنصيرية اعتدالاً ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي ^(١) . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها تلوح الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تنوّد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ منها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمّن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النجاة من ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فاندكس من ٢٨ — ٣٠ . على أن الكندي قد سبق ابن سينا بالقول بثبوت هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، من ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكاثر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبر النفس ، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير تابع . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُبقي إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نسرّع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها^(١) ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس المعجبية المختلفة ، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة اللتوية المتشعبة وتتجاوز مهاوى اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضل قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جری الفلاسفة المتطبّبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل :

١ — تجمع الإدراكات الحسية الجزئية بحملتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مقدّم الماه ١١٦ الشترك] .

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يطل ابن سينا الحواري تليلا يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور المدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجد يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرؤها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه للتصورة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو الصورة ، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالمتخيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولعله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٣) .

وعلى هذا فمند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الحس الظاهرة^(١) ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يمرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ عملي ، وفعله يُظهر التعدّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيسا في مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بجريد الإحساس من العوارض المشخّصة وانتزاع صورة كلية من الصور المتخيّلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدّيها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدّى

(١) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث النعمة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الحاسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة للذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ وفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة النورية ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة ، لأنّ الذاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى عنه المعرفة^(٢)

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاة ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) للعقل الهولاني حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتاج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعلّم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهولاني قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة الحس ، والحس يتفاوت كماً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتعل حدساً ، أى قبولاً لإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٦٥) ، بطريقة لا تحتمل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بمجملته مدرسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسدي ، وهو بطلان نهائي لأبدى للبدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل الكلي . وسعادة النفس الخليّة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فخطأ الشقاء الأبدى . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجنب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة . مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تهدف متفرّدة في علوّها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلاً التهاافت للفرابي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع التهم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع التهم من الموت ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات المارفين بأن يشير إلى قلة عدد الواصلين إلى الحق . يقول : « جلّ جنب الحق من أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في نورها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلف بها أدباء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويقسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقطان الرمزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقطان لفيلسوفنا شيخاً بهياً قد أوغل في السن ، ولكنه « في طراوة العز » لم يهين منه عظم ، ولا تَضْمَضَع له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ^(١) ؛ وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل . حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسماوات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى الغرب طريق للسادة والشر ، وإلى الشر طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها السادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقطان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحسكة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ^(٣) ، وحيث السر الأزل ^(٤) .

(١) قصة حى بن يقطان ، طبعة ليدن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقل تسمره العقول للعارفة . وهم لا يمتربهم تغير ، ولا تستجلب بهم طبائهم إلى الشيب والهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبع وأشب بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقطان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حمير طرفه ، وكاد يختلف بصره ، لأن شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقطان ص ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوذه يد » ، لا يعرف بتغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

فحي بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعّال ،
آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى
التأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا مثَلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظرى ،
وهو درجتها فى العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأتارة للشهوة) تقع فى حب
أبسال ، [فىأبى عليها (وهذا الإياء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستماعة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع
للعقل النظرى)] وتلبسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأتارة) ؛
ولكن قبل أن تمين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخليفة الإلهية
التي تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الدانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فيكشف لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله^(٣) .

(١) خير الفارى أن يرجع إلى قصة حى بن يقظان مع الفرح الذى نصره معها مهران
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده بمقتضياتها : فالرفاء قوى الإنسان ،
والعقل الفعال شبح بهى ، والميل مخاطبته استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق
السباع ، والفهم وائية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر
« تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة الفسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز حى بن يقظان ، تشبّه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ فنفسه تصبى إلى أشياء ، وليس في خزانة
 قلبه ما يشفى غليلها ، ولا تروى ظمأها حياته في القصور .

٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
 بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل ملهم ، كأنه ملاك في مرتبة
 من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
 الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرى
 إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ ولبلوغ هذه الناية بث فيهم الاعتقاد ببعث
 الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بداً من
 أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدنى ينتظرهم في الحياة
 الأخرى^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،
 يشبهون هؤلاء العامة للمتعلقين بالحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
 برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
 أخروياً^(٢) . ونتم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

من الطير يستنويها الصيادون ، فتقع في أشراكهم ، فتتضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
 حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجنازة العوالم المتتالية حتى تبلغ مرش
 الملك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ،
 وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية
 التي نشرها مهران (Mehren) . وقد كتب النزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
 الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة — راجع التعليق
 في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات العارفين (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن —

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً^(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفرض به إلى خاصة مردييه^(٣) .

٩ - عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطياتها ، وأن العابد هو اللواظ على العبادات ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لمروق نور الحق في سرّه . وزهد غير العارف معاملةٌ ما ، « كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « تزهد عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ ما ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف « رياضة ما للهيمته وقوى نفسه للتوهمه والتخيلة ليجردها بالتعود عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة السرّ الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السرّ اطلع على نور الحق ، غير مُزاحم من الهمم ، بل مع تشجيع منها له ، فيكون بملكته متغزلاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبة ولا رهبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر البرقان للبرقان فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس المصدر للتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتزهدوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمانة بجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكلف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكيمته المشرقية التي يرى جولدنزهر (الفلسفة الإسلامية . Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تمارس فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّنوها بالعقل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أظلموا في كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) سرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصره وأهلى منه كمياً في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للكندى والسعدي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أولابن سينا الذي هو أصغر منه سنًا ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبر عم البيروني متجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يجعل لها حظاً من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودون دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » ، وهو من أسهمت الكتب التي يُرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدام الكتاب ، وحيلولة التعصب دون تقرير الحق . ويدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم واللمام بلفات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أعاد اللغة العربية إذ مر بها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن طال ما يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، فهو نافذة في تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب « تاريخ » نخبة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (نخبة صوان الحكمة) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور مكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن بين وجوه للتوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعَ عنك بلاد العرب — لم تُنَجِّب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يُخَلِّصُ علمهم مما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن يُقَصِّف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجهيد ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفينا معرفة الموضع الذي يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فالأبلى يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما يُحَسَّن به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تقبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وهناك أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُنَمِّزُ بها العدو من الصديق ؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) . .

١٠ — بهمنيار بن الهرزبانه :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُصَّ إلينا من كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليطزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تمليقاً خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، عدا بهمنيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زيلة اللخوي عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله المصوي . انظر كتاب البيهقي .

المهرزودي المتقدم ذكرها .

وعندنا كذلك بعض الرسائل القنّى ألفها أبو الحسن بهمنيار بن الرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
الميلوى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهريتها ، وهى ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذى لا علة لوجوده ،
ولا تعدّد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود
العالم ، غير أن العلول مع العلة بالضرورة فى زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لعروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهى : كونه أوّل بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبعبارة أخرى : إن ذات الله
هى وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستند وجوده من واجب الوجود .
وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
فى العالم وفى النفوس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كحقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن فى كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم فى موضوع وإما قائم فى موضوع ؛
وفى الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود
إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » س ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف فى الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل
والأقصى ، وإنما يختلف فى ثلاثة أحكام ، وهى : التعدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة »
والوجوب والإمكان « نفس المصدر س ١٠ .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب الموجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالمهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن يعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته^(٢) ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . ونال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتي بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلی منه كمياً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُقدّر عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولؤلؤاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والبقاء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيسّر أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيعوها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجلت عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبُه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أهل صوتاً من أصدقائه . وقد وجد عليه بعض الشعراء^(١) .

أما علماء الدين فهم بين موافق له ، وبين محاولٍ دحض مذهب . وقد أصر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ^(٢)) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَلَةٌ بالحجاز ، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهى ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالجبس مات أحسن المات

فلم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه من سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نعره الأب لويس اليسوعى بمجلة للمشرق عام ١٩١١ ص ١ — ١٧ ؛ وبلى ذلك رسالة الفارابى في السياسة ؛ فليرجع القارىء إلى الكتابين وليقارن بينهما .

(١٨ — فلسفة)

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتاع المادي ، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلي الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء . فلا عجب أن يدرك ابنُ سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء ، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون . وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له في أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى ، وهي شخصية حي بن يقظان .

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حُباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يُوصل إليه من طريق المحاوراة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر ، وهو زلوق عن القبض ، لا تملكه الحجة ، قد غرَى بشبهة رَيْنٍ على قلب من لم يعجم الخليقة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سجب رقيق ، فما باع له الطباعُ بسرّه ، ولا هَشَّ وجهُ الحق في وجهه ؛ وإنما يضرب الله من عادات بريته أمثالاً ويجري عليه من مذاهم أحكاماً ؛ واتقد بردت عينُ عقله كل برود . فلَحَظْهُ لحظ القذى ، وعُرِضَتْ عليه كل آية ، فتولت عنه بركنها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجه الحق لفتتبه عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أُرصد الإنسان لوعده نواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجوم ، بعد أن كان ضَرْمَةً تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرة هذابة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقلى نظرى) ، فتلقى إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمتحهما الإصغاء » .

أما القدر الذى يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون ونسييره أمور الكون على ما رتبها لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهرى الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملا في هدايته ، بعد أن يتر الله لقاء حي بن يقظان : « لعله بموعد من ميقات مكتوب تنفتح فيه أكامُ ذهنه ... ويركد تيارُ لجاجة ، فإن لكل أجل كتابا » .

وقوله أيضا على لسان حي بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإنَّ أَلَكَ لغيرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وفلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلق من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان ... وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجل وحرص أصم عن الدم أعمى عن العبارة ، ما زاوج : إنَّ مدى أو ضللا ، وإنَّ تقوى أو انهماكا ، وإنَّ استقامة أو عصيانا وإنَّ سعادة أو شقاوة ، بل عِلِمَ أى المدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوز أن يعصى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جنةٌ للمعائب مُطَبِّقَةٌ ، يفكها فاجئٌ من قدر غير مرتوب عن عبر غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أى قرب ، وقريب قذفه إلى أعماق شِعْب » (ص ١ — ٢) .

وفوله : « وكائن (أى : وكَم) من خطة كنتَ خبيراً بأجلاتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقمتَ في وجهها ، فكأما ... ضبط كَفَيْكَ وفاقُ المكتوف ، وكأما خدر لسائك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة ففطنتك في الورطة ... وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواع .

وعند ما يسأل حي بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريقه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والتغيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رفيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حنّ بن يقظان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها « الكليم » فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنها للكاسب دون اللدبر ومن يجري مجرى المجبر والمكادح دون
المقسور ومن يجري مجرى المجرور (أى : المقهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى
الكلام في القدر ، فيصخب صاحبه ، ويفرق به ابن سينا ويداريه ، حتى يُقبل
حنّ بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذي يوجّه العقلَ الإنساني ، أو هو
العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حنّ ،
ويستنهضه به على صاحبه ويطلب موعظته . والتكلم في الغالب هو حنّ بن
يقظان ، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أعمال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجميل والقبيح والمباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسميه عقلاً أو حكمة سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جناب القدس عرضة لتذلل وعُذر ، ولكانت أفعاله مُعلّلة بالأفراض والدواعي ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مُقتبساً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نغيراً ، وألقيت إليه مقاليد الأسرار ، وانجلت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدّ به العمر في التجارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منيعٌ أن تطأ أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت مجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر ، ويقدم ويؤخر ، لمثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استجيبَتَ مقايضة صنيع ربّ العزة بصنيعنا اختلفت الفتان ، وتفاوت اللفظان ، وهجمت عليك شبهٌ مُدْهِمَةٌ ، هي أدجي من شبهك المُثارة في باب الوعد والوعيد المُطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهة منها ترجو تحقّقها وضلالة تتحرّى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر » .

ثم يبين حى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقاييسنا العقلية ، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصاحبة أو من حكمنا بالحسن والقبح والعقلين على الأفعال ،

لجعلنا الله تعالى عرضةً للوم والعدل من جهة والحقيقت علينا وجوه الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حى بن يقظان للتكلم الذى يذهب مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما تسموهمته إلى إقامة بيت في بركة عطشى مخوفة ، ولكن تعسيرها يحقق خيراً ، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدى إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين مستغنى عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصالحاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشروع ؛ والثانى حسن الظن بقبح فعله ؛ وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حى بن يقظان للتكلم المعتزلى عن فتوى عقله في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثانى لحسن نيته ، ولكنه ربما لآلمه لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول حى لصاحبنا : إن كنت أبها الكلم (أى : للتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيبح ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً وتُشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كانت من بى البناء قد حشر على من أسكنه فيه وأمره بأن يخلى عنه واردة الفساد قوماً دبتهم السعى بالفساد ، ولم قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي الخير وبحكم الفشاة التى على القلوب . والساكن مسكين ، لأن المفسدين يمدون من يتألب معهم ، والوزعة لا يمدون في الغالب من يشد أزرهم ، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حنّ بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثل رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاة من هذا الحصى أثبتته طوداً ، من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدمت أنفه وصممت عينيه ؛ والرجل تفتى عما كاف به الجماعة ، لا يقال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يَحْتُونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطعمه إلا القليلون . بعد هذا يقول حنّ للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للعجل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا لربما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حنّ بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

ويخاطب حنّ صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كأمرِكَ وصوابه كصوابك وجهيلُ كجهيلك وقبيحُه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصّل الأنياب أحجن البرائن ، لا ينفذوه العشب ولا يُقيّته الحَبّ ، بل إنما يقيمه اللحمُ الفريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأ الله بالشدق الهربت ، والتاب الصليب ، والكف اللطومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات محالب عُفُف ، وجناح أُنْتَح ، ومنسر أشغى ، لا تُلْقَط حَبًّا ، ولا تفصل عشبًا ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فانكة هانكة قادة فارية . ثم يقول حتى للتكلم المعتزلى مستهزئًا به : أما كان بالعزير القدير ، جلّت قدرته ، رِقَّة كرتك ، أوريقة كرتك ، فيراعى ما تسميه عقلًا بل هو أمضى بحكم أدق صراطا وأشد تواريا من أن تلاحظه عين ما سميت عقلًا وجملته إمامًا .

وإذا كان التكلم المعتزلى يقول بالِعِوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق البرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا يتقد على لسان حتى بن يقظان فكرة العِوض الأخرى ، خصوصًا وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسَى الآلام ويُزْهِق التِّرة ويفتأ الغيظ ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهى حتى في نقده لحكم التكلم المعتزلى بعقله بأن ينبته إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته ، وإن كان لعله أخير بالكلام من أهله ، كما ينبهه إلى أن الفيلسوف في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذى يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت عنه الغشاوة ؛ أما العقل ، كما يعتد به المتكلمون ، فهو في نظر حتى بن يقظان عقلٌ سوقى ، يعرض له المعجز والقص والخذاع ، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكالٌ فيضيق عليه الخلق ويرتبك في الشرك ويطلب الحرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما يحاول ، إنما هو كاطلب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حتى ، مشيرًا إلى العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيرًا ، ولو كفت الفطرة أو الجدل لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لعب كما يلعب النابغة ، وربما فضلهما البعض جدًّا والبعض جهدًا ، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما قعد به عن شأوها فتح مضبوط ، فأضرب عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويختم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فِكْلًا مُبَسَّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حنّ بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررّها ، مثل قولهم بالتجسين والتقييد العقليّين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصلح ، كما نفهمه ، لا يتحتم أن يكون هو الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي حنّ الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح فالمعتزلة يؤكّدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكّدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا حنّ الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حَدَثًا ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمثيلاً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأنني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول الله : إنك علمت حالي وإني سأكفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفجم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينفقون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينفقون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادي الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينفقون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المعقّصة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأي ابن سينا على لسان حي ابن يقظان — وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأهوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هدى كانت أو ضللاً ، تنفج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لكن في رفق ومع العظة للشرير بالالطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين للثورات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الممام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تمقل رصين ولا ظن مستحوذ ولا تحييل لازم ، بل ربما كانت نقيجة سذجة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال العايب أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحسن ، ويأحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدوات وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « مَوْجِبَةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافقت البواعثُ من كل صوب ، وتسلمت على قوة العزم ، فأخذتها بين قوَدٍ حادٍ وسوقٍ داغٍ لا يعرفان ريشةً ولا تمريحاً ، حصمت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال ؛ وكَم من سوقف وقف فيه الإنسان --- كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأنما يُساق سَرْقاً ، وكأنما قد حُدِر لسانه وأدث كُتافاً ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجاياء والأخلاق والملكات بسبب التعود والتربية ؛ وقد تنصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتحرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن « مَوْجِبَةً » (بمعنى مطلوبة) فهي كالمَوْجِبَةِ ، ولولا أن لفظ « الإيجاب » يتضمن معنى الحمل والاستكراه لمال ابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين مَنْ ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة ، ففي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم للامتزالي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب : وإن كدت تترّه جبروته عن المقايسة بغيره . فن عزلك

عن « الإرجاء » خائباً وسؤال لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية ، مما يبدو كأنه قول بالجبر الصريح ، فهو يحلّل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آلية وعائية ، فيرى أن ثمّ عائية ، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة ، وإن كنا نجد أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو « طبيعى » وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ، لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق رجل من طراز ابن سينا ، كانت الشهوات غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على أساس ما يحسّه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع للمشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية ، بوجود الإرادة ملكة مستقلة . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب الكمال : « لا عجب إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلته ، ولعمر
الله بِذَلِكَ الملكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تفِ
قواء بلدر شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على
الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكانُ فعل الشر وفعله شرطٌ لإمكان
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .
هذا إذا تكلمنا معيّنين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر
أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ — ٩٣) ،
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأي الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع
الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد
الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ ، فابعدا ، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول
أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فابعدا .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،
ضمن مجموعة رسائل طبها الكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،
يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسر القدر — إن العالم بمملكته
وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلولٌ لله ، وكله بتقدير الله ، وتدبيره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله درن ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لسكان عالم غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى الماد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى الماد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن للثواب والعقاب لذة النفس أو ألمها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن السكّال يحدث لذة في النفس وأن النقص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذى تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز الملو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير فى مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافى والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أو كارهها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً فى سربة طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهياؤوا الأطعمة وتواروا فى الحشيش . وصفر الصيادون لى يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور فى أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً فى الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزلها الحركة إلا ارتبها كافي الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التى هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت فى أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير فى الشرك ، ذات يوم بصرة من خلال الشبك فلاحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت فى أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتغص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشراك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والمهد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخلص رقبته من الحبال وجناحيه من الشراك ، وقالوا له : اغتم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله من الحلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بتدرا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأننى يشفيك الليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشراك بمثابة الشيوخ للربين .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المحذور حتى تقطعها ، فاقطف آثارنا نتج بك ونهذك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين مئسب خصيب ومجدب خريب ، ومقصدم جبل الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواقي ، تنبؤ عن قلايها الأبصار ؛ فجمعوا كل همتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشروء على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبتات » ، ولبثوا على القلة ، يرون جناناً مخضرة الأرجاء مشرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب من الألحان المطربة ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارعوا ! فلا مخدعة كالآمن ، ولا منجاة كالاكتياط ، ولا حصن أمتع من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة ، وطارت حتى
 حلت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صورا وألوانا ولا أعذب منها ألحانا ولا أطيب
 معاشرة ، لطيفة الإيفاس فيأضه الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع
 هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل ورحمة ، ويمت الطيور وجوهها
 شطره ، حتى حلت بفنائه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائه الرحب ، حتى إذا
 عبروه رُفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلق به أفئدتهم ،
 ودهشوا دهشة عاقبتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلقفه
 تجاسروا على مكالمته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أمر الحباثل ، فقال
 الملك : لن يقدر على حل الحباثل إلا عاقدوها ، وإنى مُنفذ إليهم رسولا يسومهم
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكلامه أنه مما يسمو على كل
 ما يحول في الخاطر ، وأنه « كله لحسنه وجهه وجوده يد » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والريد يحتاج ، بعد استفاد
 الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواقي فكانها
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي
 لا بد منها للسالك ، « لأن النبات لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في محبوبحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعلة الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فلعلة هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواعى الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي نُحَيِّبُهَا نعم ، ونسألها عن بعض أهلها
وينادى فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن أمامكم الهامه ، والجبال ، والبحار للفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان ، وتخترمكم للنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألاّ تحمل على حالٍ بواديهما
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان) .
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو داواك كل طيب إنسي بغير كلام ليلي ما شفاكا

وامعطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقق في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مباد

إذا شتكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا عهد ميعاد

لها بوجهك نور تستضيء به . وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،

ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقي الأحداث ؛

فمنهم من تلف في المهامه والأودية ، أو التهمته لهوات التيار في بلج البحار ، حتى

لم يبلغ حريزة الملك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يخبر عنهم الملك ،

« وهو من حى عزه في أمنع حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حكمكم على الحجىء

إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أنقبتكم أنفسكم ، هو الملك ،

شتتم أو أيتتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في

الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس ، وقيل لهم : إن

كان كمال الغنى يوجب التمرؤ فإن جمال الكرم يوجب السباحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين

هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى

الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة ٤ (النساء)

آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن

المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن

كره الله انبعاثهم فتبطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب المقام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمأنينة .

· تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتتمه صوان الحكمة للبيهقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبنية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، ونزهة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته لكتابي البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب (نشرها
ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُشتاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا يجب « فالدر ساكن الصدف » . كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية « الخارجة » أو « البرانية » ؛ فهو الخارجي ، أى عن خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغلغل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه . ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول معصفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذي أتمه حوالى عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسائية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والغرب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لم يجاوز رتبة مبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفلكي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يفزو بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُداخل الهند ، ويفتد إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب بئجل ، ويبادلم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد هن آراء الهند الذى أسماء « تحقيق ما لهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأديهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم فى التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالى عام ٤٢٣ هـ — ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صور حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم » ، وهو « غرّة فى وجوه تصانيفه » (تنمة ص ٦٢) ، أنه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه المجسطى ؛ والقانون المسعودى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

ولليروني كتب كثيرة جداً تربو على حل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التعلُّل بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروي لليروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً منهجياً ، « ولم يكن الخوض في بحار المحقولات من شأنه » (تمة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — عَرَضاً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديسانية والرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٩ ، ٣٠ — ٥١ ، ٥٢ — ٧٥ ، ٥٢ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤)
 بحيث يتبين لقارىء كتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ
 العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التي ينتمى إليها » (بزوكلمان ، ملحق
 ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
 بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضييق فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
 والاحتياط في الحكم ، وهو يحمل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي
 التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
 عرضاً وحكايةً ، دون كثير من الجدل في الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه
 الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع المصرَّ عدداً والتمطى جهلاً
 غير يُجَدُّ على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . وللموضوعية الحرة من
 كل تمصب هي طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المردية لأكثر الباحثين في
 مهاوى الحكم الخاطي المغمية لم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُغمي الأعين
 البواصر ، وتَصم الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه
 العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزال أقدام
 الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة
 أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر في حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازي الطبيب ، بعد أن بيّن ، من كتبه ، ما في
 مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقد
 هو فيفس نزههم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيباً » ، ذلك
 أن البيرونى المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس للصدق والمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التعصب ؛ ويدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعي النشأة ، فإنه لم يتعصب بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، متمثل ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « المنهوسين » (مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كبعض أدباء العرب أن يروّج أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حقائق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يملّ خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لأراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما يجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بيانه لآراء المهند بنوع خاص . والمهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق بيده الخليفة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده عهد وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ، مشوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ القرآن « ألم يأتكم نبيّ الذين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤) ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لجرد غرابته ، بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي أو القياس على المُشاهد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلياً في حدّ الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلا إذا شهدت ببطلانه

شواهدُ أخرى (آثار ص ٤ — ٥ ، ١١٧) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 ألا ننسى الاعتبار بالشاهد الذي نراه ، فإن للشهادة للعتاد وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدمُ مشاهدتنا للشيء
 الغريب المحكى في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مُبرراً لإنكاره ، مثل ما يُحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقيس على الشاهد والعتاد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقييد
 بأغلال للألوف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقين بالعادة الذين يُفكرون ما يجولون وتقتصر
 همهم عن علم ما وراء مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية :
 « وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم » ؛ وهو لذلك يرى من يسلك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويُفِرّون مما يخالف عقدهم
 (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم تحوّلته في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن
 نطاق إمكان التحيص ، لا يصدّق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن ناقد ، ويتبين فيه روحُ
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عنده الميل إلى الوضوح والحس الدقيق الذي يليق
 بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخلط الفث بالسمين ، وهو يترك بيان
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، ويعمل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا
 التي سلكتها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار
 ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر
 النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تُعَلَّل بأسباب غير
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَرَّدة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى
 طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،
 لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القرآن الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخفى ، حتى إنه لا يفسر ظهور
 المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج
 المادة عن حد الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى
 له من أن الماعري في مدينة من مدن اليهود يفيض يوم السبت ، فتقف الأرحية ،
 حتى ينقضي يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في
 العليميات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٢٨٤) . ولا يخذعه ما يُشاهد من فعل الرُقي والتسلط على الحيوانات
 بالتماويز ، فيقول إن ذلك تعويدٌ وتدريبٌ (هند ص ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن اللانوية » ، مجلة العهد الجديد — مجلد ٣٤

S.H. Nyberg : Forachungen über den Manichäismus, ٧٤ ص (١٩٣٥)

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.

حُكي له أن بعض العرب يزعم أن ثمَّ تزواجا بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فالتى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرف لا (بالعربية طبعا) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوس به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسَوِّون بين مقدار الرأس والبطن وكية الأعضاء الناتئة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسمى التي تشبه صورتها صورة لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمَّ علة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عدده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصا الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب للهند بمذاهب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يفضّل عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مُكبّئاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يدهُ القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألّف القانون السعوى للسلطان مسعود بن محمود الغزنوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه خَلّ فيلٍ من النقد الفِضّي ؛ فردّه البيروني ، معذراً بأنه مُستَغْنٍ عنه . وكان الأمير شمس الملباني قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهى في كل شيء فيها ، فأبى البيروني ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه . وظل البيروني مترقماً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رفق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ؟ ١٩٢ »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخطئها ، وأنا جاهل بها ١٢ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإنني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالي لا يريد « المشاحة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألوه ويففل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمساً لبعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها ، كالذي يقرره ، ونجده عند الغزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تنهايتها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدمُ هذا قبله آدمٌ على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستنيراً ، وهو ، لملؤ كعبه في العلم وليسعة فكره وتنوع معارفه وتفطنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار المنحذلقي — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤايف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخَوِّج إلى تعسف في التأويل فهو في الأشياء الضرورية معها حذو القذة بالقذة ... ولم يشتمل على شيء مما اختُلف فيه وأيسر من الوصول إليه . ويعرف البيروني كيفَ مظهرى انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه ، وتصاديق ذوى القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه للدال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمراء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجَّان ؛ ولكنه كان ، على أى حال ، « خائفاً في ألفاظه عفيفاً في أفعاله » (ياقوت ، ج ٦ ص ٣١١ فما بعدها ، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي) ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضمين به وبشرفه عن الأغراض وعن الابتذال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالقين أئمة فاقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا
فابركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في عقدة كاحتباسيا

ه - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي من مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملائمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تقبوا المسكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصور بصورة جديدة . وكان المثقفون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وثمة صوان الحكمة لليحيى ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للصهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفطي (طبعة ليتزج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - « راجع ما كتبه بروكلان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، وللحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لثري أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه . وراجع المعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقىته عنه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيناً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تربيعة الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .
وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ
القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام ، والمسعودي
في مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ — حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من
الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في المصور الوسطى ، وهو أبو علي
محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من محال الدولة في البصرة ، مسقط
رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية لتطبيق العمل ، فقال :
إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من
زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته
للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشي على موافقة مراده . فاعتذر
للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى
طيش الحاكم ، فتهلص بإظهار الجنون والجهل إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ —

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهام التي ظهرت في شعر الرباعيات ، كالتى تنسب للخيام
من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبي
أسبيعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالي
٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبي أسبيعة ج ٢ ص ٩٠ .

(١٠٢١ م) ^(١) . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م ^(٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مكثف بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّباً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موثقاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاص في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يحظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » ^(٣) ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير للنطق . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وهذه أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً ^(٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والفقطي ص ١٦٨ وتتمة صوان الحكمة لليبقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن الفقطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القارى كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتنى من وراء طلبه للعلوم الحق التي يقربه من الله ؛ ونجده يترجى في تفكيره نزعة ديدية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأى المعتزلة في أمر الصفات وفي الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع بطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه في أن يفهم الناس ، ورياضة لفكره ، وليجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية حتى أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (ثيوتلو Witelo) استقاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضِلُه في دقة الملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الفلك ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال ، وكتاب في المرايا المحركة بالهطول ، وكتاب المرايا المحركة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصامداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٤) وقد قل البيهقي في تمة صوان الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة من رسالة لابن الهيثم هذا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيّل مانع ، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلقب على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكيرُ ابن الهيثم متأثرٌ بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكان المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(١) .

والذى يعنينا بنوع خاص في علم المفاظر هو ملاحظاتُ ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدريج في المحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى في المحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعة لحسب ، بل هما من شأن العقل الذى تحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة ، أو بحيث نشعر بها ببعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها تقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى في ذلك الجسم التى هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة للطبعة في الحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّر في الكيف ، محلُّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان ، ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فنحن لا نرى فيها إلا لوناً مختلطاً ، لأن سرعة دوراتها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما المنصران النفسيان اللذان في الإدراك ؛ أما الإحساس فمرَّده إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في المادة ، حدّاً يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأثرُ الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية . والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي قلبه هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتنبه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً عن شيء أبسط منه .

٤ - أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولنا نذكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطاطاليسية لم تجد من يعشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن فاثك القائد^(١) ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيم وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بيد أن اسمه هو وكتبه بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يفتاد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة صهرجوليوت ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والقاعلي ص ٢٦٩ طبعة ليبترج ١٣٢٠ هـ ؛ ويقول القاعلي إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحكم ومحاسن الكلام » ، انظر Brockelmann I, 459 وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحكم يوسف السني الإسرائيلي .

أُحرقت كتبُ أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،
 ونُصب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم
 أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهماء ، والنازلة
 الصّماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادى المعروف بالركن ؛
 ارجع الى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة لبيروت ١٣٢٠ هـ .

هـ - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكلام والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بتزيل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأسباب ، راجع ترجمة أبي الفتح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولعله أقربهم إلى الابتكار . كان فقيهاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه ، ولذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التلبيط » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نفعه جولدنزيهر) ، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نفعه بريتل) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصرى الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدّها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويبدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميق الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على ملول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بويج (Bonyges) التي كتبها لنفسه في كتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧) ، وهي لفرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنى أعد لنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربة مذهب فلسفى بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل النزالي ، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التى قامت فى المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة^(١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام فى القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء فى إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (متانية وديسانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم من ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النظار ؛ فقد رد على مذهب أنباذوقليس وعلى الفائلين بالزواج وعلى أرسطو وعلى الفائلين بقدم حركة الكواكب (ولنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان النزالي ، ولعله أصل برهان أبى حامد . انظر كتاب الانتصار للخياط من ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت من ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، فى كتابه المسمى « التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والموارج والمعتزلة » (وقد نعرناه منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على البراهمة والثنائية وغيرهم ، ولا أشك فى أن النزالي صرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة « على سبيل التراخي » هى فكرة الباقلانى . ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد من ٥٣ وكتاب التهافت من ٢٦ . ولكن النزالي يقول (المنقذ من الضلال من ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم لوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبدعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بغافل عاى فضلا عن يدعى دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد فى المنقذ (من ٨) وفى مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حق يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى فى عمية ؛ لذلك أراد النزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها ، وقد يكون يئانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمرقتها فى بعض النقط .

على أن العمل الذي نهض له النزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلمس لها أدلة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسمعون إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس في أسرها : أمى معارف ينبغي أن تدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بهدييات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن للمبادئ والبهدييات
العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماع في أسس العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

(١) يصرح النزالي في التهاق أنه لا يريد إلا عدم مفاهيم الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وتليس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يستعده هو ؛ وهذه
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإيمانية ، فهي أن النزالي ، بإظهاره فساد
مفاهيم الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر للاضاعة العقل في معرفة مسائل الروحية
(تارن التهاق ص ١٢١ ، ١٧٧) وذلك ليمهد هوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى
التصوف ؛ ومبارزة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك
الحقائق الإلهية بالتوق والكشف بعد تصفية النفس بالمبادئ والرياضات الصوفية — راجع
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن للعقل عند النزالي مهمة لا شك فيها ، وهي
إدراك التناقض في الآراء والقضايا النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

المعول في الإيمان بمقائد الدين على نور يُشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأسر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم النهاية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالية^(١) والكرامية^(٢) ، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على مقبرته .

٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) عجيب في بابه . ويتحتم علينا أن نتعمق في معرفته ، إذا أردنا أن نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسي شاهد على ما كان للأدب الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وميميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ماسينيون من السالية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ م (لا) .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب ملقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرتضى لكتابيه : « تحاف السادة المذنبين بفرح أسرار الحياه عام ١٢٠٤ هـ (ج ١ ص ٢ — ٥١) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للنزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها النزالي بعد وفاة والده ،^(١) في بيت صديق
له موصوف^(٢) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة
على أمة معينة . وقد وُهِبَ هذا الفتي عقلاً جَوَّيًّا قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يخله . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يمدُّ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه
كشعاً ، وأراد أن يغمُر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ —
١٠٨٥ م)^(٣) . ولعل النزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك
أيضاً كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام
الملك^(٤) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أسند إليه منصب
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متمكناً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على
دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المال عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،
ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إدريس الأوسى ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى
عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ، وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ، وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة . وهو في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي ، ويحكيها على وجهها ، غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا عن مباحثها^(١) . ولكن النزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن يُعقِبَ ذلك بتنفيذها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من تبعية التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم . وقد ظهر هذا التنفيذ المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) - هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن النزالي يصرح في أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجعها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهيار ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ، وضعت التماسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ والإنجليزية Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تفكك) ، وبالفرنسية : Chute و Ecroutement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق) و Vanité (ضرور أو بطلان) : Incohérence (تناقض أو قلة التماسك) ، وبالألمانية : Zusammensturz (التهدم معاً) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شيء) . ويختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن نبين للمعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط لفيروز آبادي ، وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخشري ، وفي تاج العروس للسيد المرتضى ، وفي الصحاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت القراش في النار تساقط ؛ وتهافت الثوب تساقط وبل ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في العمر ؛ وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فكر ؛ وهفت الكلام الكثير الذي لا روية =

فيه ، والحق الوافر ، والمفات الأحق ، والمهفوت التحير . وقد رأيت في كتاب الحيوان لاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأمهاني بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وانحلال القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض ويجز ، ويكرر القول بأن فرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلتهم ، وهدم مذاهبهم .

والعلامة الأسباني پلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التساقط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع پلاثيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه الببارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشديق ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والنعلة من عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تنهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذ بمحجزكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى للمسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى اللوح المضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ، فإذا جاوزه . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولعلك تظن أن هذا لتقصاتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم الناعم القاتل ، فلا يزال يرى نفسه عليها إلى أن ينغمس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤبداً . . . ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إني ممسك بمحجزكم عن النار وأنتم تنهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ ص ٤١٩ ، ج ٩ ص ٩٤ ، ج ٩ ص ٩٠ على التوالي) .

ويجوز أن يكون النزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع النزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى القام حينا ، ودواعى الآخرة
تفادى به إلى الرحيل ، وتبغض إليه منصبه حينا آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

== يرى پلاتيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن النزالي حين سمى كتابه « تهافت » الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أجبر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى بنفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة ، فهلك كما يهلك البعوض ؛ فكان
النزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول پلاتيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد اقتراحه ، فليرجع القارى إلى بحثه للشار إليه .

ومن الصير أن نحدد المعنى الذى كان يقصده النزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتماها
معانى عديدة وقد يكون المقصود حافات الفلاسفة ؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تهليل مذاهب خادعة اعتقدوها
ففسادوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة الفاتح باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول النزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم طوّد الدراسة متفكراً ، تفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فانظروا إذاً أن النزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها
بقليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامع
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به
هاتف باطن^(١) : فاشتغل بالمرلة والحلوة والرياضة والجاهدية ، استعداداً للقيام
بمهمته ؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي^(٢) . وبينما كان
الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتهاون لأن يكون
مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامي . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً
كما حدث للقديس أوغسطين^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيμος

١٠١٠ . يشغف النزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا وبين الآخرة في المنفذ من ٢٠
٢٢٠ . ويذكر لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتزل الله في آخرها من التدريس ،
وحزن قلبه وانحطت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذي يجيب للضطر إلهامه ، فأجابته وسهل على قلبه
الإمضاء من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر انحلال ديني وخلق ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،
وكان يجب أن ينفض داعياً إلى الحق — (منقذ من ٢٧ — ١٠) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذي ولد في مدينة من شمال إفريقيا من
أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكاف أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية
إلا في آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي بواسطة لتعميد ، ولكنه
لم يمسد ؛ وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بعبود الغنى ، وعاشر منذ شبابه أسباطاً آثماً منها بولس ؛
ثم وقع تحت تأثير المذهب اللاتواني لسبع سنين ، كان في أثنائها ناقداً لمعتقد ، وأدت به المشكلات
القلبية التي وقع فيها إلى مذهب الشكاك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق في دراسة آراء
هينريون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تلبته بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته
الأولى إلى شمال أفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى ، وكان دعاؤه
في تلك الليلة : إلهي ! أعطني الغنى ؛ ولكن لا أعلن أني أستطيع حكم نفسي . واستمر
الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى اللاتوية ، وزاد الشك في إضمااف
الروح في كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد ، ولكنه كان يرى فيه
يتأثر بالمسيحية فيجعل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحتمل اللاديات . وبينما كان ذات
يوم جالساً في حديقة مع تلميذه له ، ونفسه مضطرب بما فيها ، إذ انتهت الدموع غزيرة من عينيه ،
وقام يبكي صائحاً : إلى متى هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفي تلك اللحظة كان إلى
جواره سي بيبي قائلا : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء الحق ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفاً أخرجه من الجري وراء آراء شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

== الإنجيل وفتحته ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاسل والمبت والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكنية قلب أوغسطين ، رجع دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م وصار بتأليفه ومكاته وشهرته من أكر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus للمروف بالقديس جيروم (Jérôme) ولد في مدينة ستورندو في دالماسيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الفرق والترب . وبينما كان في أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فزعم على أن يزهد في كل ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الليل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرس على أن يكون شيشرونياً أكثر من حرسه على أن يكون مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد في صحراء قرية من أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما يلي عن شك النزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا النزالي في كتاب اللغز من الضلال تاريخاً لحياه العقلية ، بين فيه تطورهما وتدرجها . وهو يحكى لنا ذلك بعد أن أناف على التحسين (منفذ ص ٣) ، وبين ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومنشأً بمذهب « أهل التليم » (الباطنية الفائلين بضرورة العلم للعصوم) ، ومتقللاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنشأً بطريق الصوفية ، خائضاً ببحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحساً عن عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التمثل إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديته ، من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها في جبلته ، من غير اختيارٍ منه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطلوبه من وراء ذلك العلم الحقيقي الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسم القلب للشك فيه ، ولا يزمزمه في نفس صاحبه التحدى بالحوارق . ولما انتحن النزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يلمه هذه المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ، وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أماماً في المحسوسات ، لأن العين مثلاً تتخمد عن الحقيقة ، ==

ثم لبث الغزالي عشرين سنة ينتقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . وللمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== فترى الظل ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب مغرباً وهو أكبر من الأرض ، والقي كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك هطلت ثقته بالمحسوسات ، فلم تبق إلا العقليات الضروريات ، ولما رأى الغزالي أنه كان واثقاً بالمحسوسات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فلعل ثقته بها كثفت بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجمل كذب العقل في حكمه ، كما تجمل حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجل ذلك الإدراك لا يدل على استعاليه » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأكد الإشكال بالتمام ، ورأى أنه يرى في المنام أموراً وأحوالاً يستقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يظنك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يظنك كنسبة يظنك إلى منامك ، وتكون يظنك نوعاً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بظنك خيالات لا حاصل » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعصال دأبه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدوه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولما شفى الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن لشكك الغزالي والأسباب التي أيد بها ناحية شيفة طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث لـ « أوجسطين أو القديس هيرونيموس » ، وهو طاهر .

وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م . وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة وبجاسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث وبجاسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا^(١) . فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالاً جميلاً .

٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض الغزالي الاتجاهات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » الخصوصيون بالاعتباس من الإمام المتصوم ، وهو العلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر الغزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يسر الغزالي من ذلك بقوله : « أصناف الطالبين » ويتكلم عن كل طائفة منهم

وعن حاصل علومهم . متفد ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول الغزالي (متفد ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من ادب عن العقيدة : « ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تلبوها من خصوصهم ، واضطرم إلى تسليمها إما التعليل أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات المتصوم ومواخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كائناً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول التكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالنزالي لا يجمع ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا يفكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لتقليد التكلمين ، فهو في نظر النزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يتعمق المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سيرة النزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم النزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يحتل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطلم منها مع الفرع وما لا يصطلم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القارئ إلى هذه المقدمات . وفي اللقطة التي ألفه النزالي بعد أن أناف على التحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند النزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وقالوا بعدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تصرفهما ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرب لهم الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال للزجاج تأثيراً عالياً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة المائلة في الإنسان تاجه لمزاجه ، تبطل ببطلانه ، فإذا انعدم لم تغفل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، فأنحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإعانة بالله واليوم الآخر .

== ٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم للتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من تقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرح ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، « وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها » ، ولا يتعلق شيء منها بالدين قياً ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يجب بدافتها ووثاقه براهينها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مقالة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية ، فشككوا الناس في الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطعة . (فارن تهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين قياً وإثباتاً ، وليس فيها ما يقضى أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات (فارن تهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها النزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ ، وهي تنلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والسيئات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله التي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١ والمنقذ ص ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشتراطوها في المنطق ، والغلط فيها في عشرين مسألة ، وقد كفرهم النزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . (فارن تهافت ص ١٣ و ص ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والمخليات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خلقية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذا العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن ثائليها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول النزالي إن على العاقل أن يحسن كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، عاملاً بوصية سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ا امر الحق تعرف أهله ا

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١) ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق^(٢) ،

وقد أشار النزالي في التهامت (س ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى « الوجود لا في موضوع » (يعني الوجود في شيء من غير أن يتقوم بالشئ ، كالمصورة في الهيولى ، وقد يكون في محل كالجسم في المكان) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متحيز ؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة الشرح لإطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها .

(١) يقول النزالي (تهافت س ١٣ — ١٤) إنه يريد لإبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزعمات المختلفة ، « فالزعم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقية ، ولا أنتهز ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق الشباً واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلتظاهروا عليهم ، فنشد الشدائد تذهب الأحقاد » .

(٢) يقول النزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بآرائهم ، وعلى شرطهم في المنطق ، ليبين أنهم لم يبقوا بقى من ذلك في علومهم الإلهية ، ولكن ما فعله النزالي كان أعمق من ذلك في الواقع . وقد رأينا (هامش س ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة ، وهو في التهامت يحاول أن يحصن مزاعم الفلاسفة ، ليرى منها ما هو ضروري بديهي ، وما هو نظري استدلال . (انظر مثلاً تهافت س ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦) ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأسول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة . ونزعت سلبية في الطالب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب منكسر ، لا دخول مدح مثبت » ، (تهافت س ١٣ ، فاون س ٧٨) ، وطريقته أن يمارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتلييسهم فيها ، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون ، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يلزمهم على أصولهم للزعمات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » (هو أحد كتب الإحياء) يعتق فيه بالإثبات ، كما اعتق في التهامت بالهدم (تهافت س ٧٨) ، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السر . الاعتقاد في الاعتقاد . وإذا كان النزالي قد أسهل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين . بل إلى القلب وتدغية الروح انصرف الحقائق بالروح (انظر هامش س ٣١٨ — ٣١٩)

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقرها المنطق يقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالتضاي الرياضية ؛ وبين الغزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قديم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلّيات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلوپون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلوپون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بروفلس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النقي والإيجاب ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فتلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلّي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والمعدم . (انظر تهافت س ٦٤ ، وقارن س ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الغزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر « محك النظر » س ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقداتها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تنمة البنية) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ س ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي — وهو اسم جون فيلوپون =

٤ — العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم كَرَّةٌ متناهيةٌ في الامتداد والتمزج ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن المعلول مُساوٍ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما النزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

عند العرب — . « وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى » . ويذكر الشهرزورى (نزعة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية س ١٨٧ — ١٨٨٣) أن النزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برفلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب النزالي للتطيق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفى في بيان مسألة قدم العالم ، ومضى من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (س ٢١ — ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع سورما .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم باقات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فيما أن يوجد منه العالم على الدوام ، فيكون قديماً مثله ، ولما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مخرج لوجود العالم ، فيطرد في دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مخرج ، فيؤدى إلى إشكال : من محدثات هذا المرجح ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وسبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لجزء في البارى ، ولا لتجدد خض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو لتجدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كمال محال ، إذ أنه يؤدى إلى القول :

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

== بنير القديم ، وهو محال ، « ومنها كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد النزالي على هذا نظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الأبد التي استمر إليها ، وأن يبدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأين الوجود قبله لم يكن صراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه صراداً بالإرادة القديمة . ولا يظن في هذا كون الأوقات متساوية في خلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب النزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشيء من مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى للسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء من مثله جائز ، وهو ممكن في حقا ، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نصل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت س ٣٨) ، بل حاول النزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء من مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء قطعتين ثابتتين ، هما القطبان الشمالي والجنوبي ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل قطبتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء ككرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن النزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك مستقداً لما قل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند للمكنات ؟ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بمجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يمرض لها من رَسَبٍ ومُبدٍ وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت تلك القبر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزالي ، تطويل لا ينفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت ==

للزمان مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا تقدر أن تتصور المكان مبدأ أو نهاية والذى -

(= س ٤٦ - ٥١) ويخرج من دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود إلهه ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القاتية والمرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت س ٢٦ - ٢٩) .

يرد النزاع على هذا بأن يحس الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هي قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لا أمكن إنكارها . ويشير النزاع إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزاع في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه القطعة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يجعلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزاع يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (متقدم س ١١) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزاع لا يسمى فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء (تهافت س ٩٦ - ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزاع في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث من القديم بإرادة قديمة « على التراخي » ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون عدة متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري أول ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدة لا نهاية لها ، رد النزاع على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا .

أما الدلائل الثابتة للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم الدار على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات ، فيكون قديماً وأحدهما متقدماً على الآخر بالذات ، وإما أن يكون بالباري متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

بقول بعدم تنأهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنأهى المكان . ولو قيل إن المكان

== كان العالم فيه معدوماً ؟ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؟ « وإذا سبب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته » ، أى سبب قدم هذا العالم اللانهاى المتحرك .

يرد النزاع الى هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؟ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم ، لأن الوم يعجز عن تصور وجود مُبْتَدَأٍ إلا مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تنأهى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاء وإما ملاء . وفى هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والنزاع يستند فى نفسه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنأهى الزمان ؟ وكما أن الفلاسفة قالوا بتنأهى العالم فى الامتداد وأمالوا وجود شيء خارج عنه ، معتبرين هذا الشيء من عمل الوم ، فكذلك النزاع يقول بمحدث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، فى نظره ، من عمل الوم ، وهو فى هذه المسألة خاصة يمارض الإشكال بإشكال مثله . (ارجع الى التفات ص ٥٢ — ٦٦) .

وللفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؟ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاسلاً له قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من عمل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب النزاع بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها ، « فكل ما قدّر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره » ، سميناه ممكناً ، والنزاع أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يُضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للمحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك الممكن .

٢ — نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهى ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبع فى المادة ، وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يطمئن فى كون الإمكان أصراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا وجود لها فى الأعيان الخارجية .

وللنزاع أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستنتجه النزاع من القول ==

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

بقدم العالم . يقول الفزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويحاول الفزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترًا ، وكلاماً محال .

وكما أن الفزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبعديته وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير مستقيم . فهو يقول حيناً : « إنا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبغاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحوادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ؟ وجائز ، عند الفزالي ، أن يبقى العالم وأن يفتي ، والمرجح في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الممصر ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الفزالي آراء التكلميين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت س ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة الفزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما مرخصها الفزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة من مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لصيق المقام — أن نعرض لتقدير قيمة رد الفزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الفزالي . ويمكن أن نلاحظ أن الفزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا للبدا ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت س ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة الزمان ، مشككة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى لسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن « البعد المكاني تابعٌ للجسم ، فالبعد الزماني تابعٌ للحركة » [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تنهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنهى الحركة من طرفها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوم متشبهًا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه] ؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو ما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا^(١) .

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالي في أسر العلية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن الغزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علّة [فعل] واحدة هي علّة [فعل] الموجود المريد^(٢) . وهو ينكر علّة [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً^(٣) ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العملية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فمن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علّة) . أما كيف يعقب

== أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين الملة والطول ، فإنّ لاحظ الملاحظة الآتية : لو كان الباري علّة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعي لكلمة « علّة » ، لو وجد عنها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما تشاهده من نشوء الحوادث بعضها من بعض ، بل الباري علّة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

- (١) يجيد القارى مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهافت (ص ٣٦ ، ٥٢ — ٦٦) . وعمل رأى الغزالي أن الزمان أمر نسي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهي عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .
- (٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية .
- (٣) المتقدّس ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

للعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض ^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أسر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها النزالي الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران الشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في القصور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود السبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يمارس المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول النزالي إن الاقتران بين ما يعتبر في المادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إنباب أحدها أو قيه لا يتضمن إثبات الآخر أو قيه ، فلا يتعهم ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولفاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارئة في الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر النزالي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل ، وموتاً من غير حر الرقة . والنزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن ، لأنها جماد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى للمدركة والحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الفناء لا يدل على أن الفناء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملافة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تتمم ، وليست أجساماً متحركة فتصيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؟ ولما كان الإحراق فعلاقة بإرادته عند ملاقة القطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند النزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملافة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو للسبب ، فيحدث الله صفة في النار تظهر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تمتدداها ، أو يحدث في الفناء صفة تدفع أثر النار . فأبطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرة الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان النزالي يوشك أن يعطل بعض الحوارق تعميلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتيغير مثلاً . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تُعَدِم^(١)

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والملة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

== وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق المادة يزلزل ثقتنا بعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تثق بعارفنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والني ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستنكر لاطراد المادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الوضوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتاب هن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم العلول والملة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعباء العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالي إن معبر الشيء شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا اقلب الشيء شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم يتقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم يتقلب بل عدم ووجد غيره . والغزالي لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قائمة ، كاتقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فاللادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كاتقلاب الأرض جوهرأ ، والجلس جنساً آخر ، لأن هذا حال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق نفعل ذلك ؟ أما الغزالي فإنه يجد ما يبدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالدوق ، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته] ، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، المرید الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حدًا مكانيًا [مُعَيَّنًا] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى الغزالي في الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن تزيد في الإيضاح : يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون للجهد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت ص ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع وبجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشئيين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي ؛ فإذا رى رجل آخر في النار فالقاتل هو الراى دون النار . بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يقبل من باب التأكيد وبني احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم من الله لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لهيء قديم تناقض (تهافت ص ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المصنوع الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهيًا في الزمان والمكان .

(١) بنى الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري^١ للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهاافت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ؟ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبداءه ، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبداء صدر منه عقل ثان ؟ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس^٢ الفلك الأقصى ؟ ومن حيث أنه يمكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؟ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى « الفثال » ، وهو عقل فلك القمر .

يرى الغزالي أن هذه « تحركات » وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل المعلوم الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تنفأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؟ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؟ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود (تهاافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلوم الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الوجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهاافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؟ وكذلك الأمر في عقل المعلوم الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلوم الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلوم الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة باز أت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يعنى الغزالي في الإلزام ؟ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالترييح في المعلوم الأول ، فيزيدوا قوله إنه يمكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو تعق في الموص . والتثليث لا يكفي لأن جرم السماء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلوم الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؟ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد ،

= جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وسورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا تمكنت هاتان النقطتان دون سائر النقط ؟ والمطلوب الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلوم الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر النزائى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تنقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تنقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانته ، فيلزم أن يصدر عنه عقل وهى وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان مُسخر منه ، وكذلك ينبغي أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول النزائى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشلقون الشر بزعمهم فى المقولات » — تهافت س ١٣٠ .

ولكن ما رأى النزائى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؟ لأن صدور شيئين من شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر ، « فما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر مهيد ، يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والإنجاسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت س ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطمع فى غير مطمع ، ولذلك يقول النزائى مستهزئاً : والذين طمعوا فى ذلك وجع حامل نظرم إلى أن المعلوم الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حاقلة لا بيان كيفية ، والعقل لا يجهل الخلق بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسج له القوى البشرية (تهافت س ١١٠ — ١٣٢) .

على أن النزائى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بموجده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانته ، وهم يحللون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بعد عدم (أى حدوث) ، ووجود ويزعمون أن القوى لا تتعلق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبباً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبباً

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يجيب النزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل انطباع صور العقولات في النفس ، استغناحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضده ، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجيب النزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثاني حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبق) ، بل في حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو بقينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجماعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإث ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالتزالي يقول بالحدوث وإن كان ضمه دليلاً أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالقدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى النزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهذا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للتزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبق العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق للتكلمين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فتلا ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريقتين ضده ، ولكن النزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقتين ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الأدميين الجزئية للتكررة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) ؟ .

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهي معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأبنا ما كان غلا نرى بدا من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له .

٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق التفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في المريد . والإرادة حركة في مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلا لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ كما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، وص ٢٥٧ — ٢٥٨ كما تقدم .

أما عند الغزالي فقد إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والنزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذنب أرزاق في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بـ « لا يتفانى مع رغبة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتفانى معها » [فلا يهتز إحاشي نقول بالإرادة] . يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وحالاتها المتعددة بذات المعارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية .

ونتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جعله بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والنزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إله .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلق ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ،

٩٩ وهاشم ص ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؟ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تنق الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات ، لأنها تنفرد ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب النزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحَّ النزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارئ عللاً للحوادث . يوافق النزالي الفلاسفة فى غرضهم ؟ وهو تنقّ التغير فى القديم ؟ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وأنهم يحيطون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « قد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، ولربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزائنين من سبيله » . أما عند النزالي فانه يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم باقضاءه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن تفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يعلم النزالي بأن إثبات العلم بهى الآن وباقضاءه بعد ذلك يحدث تغيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بقدم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكُنّا نعلم بقدمه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؟ بل حاول النزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارئ ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحبوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأصدين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بهى تقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الهى الواحد للنظم باقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تمهداً فكيف يوجب الثانى ؟ وإذن يجوز أن أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . وللنزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٣٨) .

عنه بحال ، ألم يضحَ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالي ، يتلاشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ — الإنسائه :

والمسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فآله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأثنية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور الغزالي الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البعث ، [أو أن نمجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أمجب من تعلّقها بهذا الجسم الترابى من قبل^(٤) ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى الغزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعدمه إن أرادت . والغزالي ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بمحدثها ، يجرّد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل القاتى .

(٢) تجب هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهاوت من

ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً المتقدم من ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب المفضون به على غير أهله من ٧٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستأخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا يبدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت ^(١) .

٧ — مذهب الفزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الفزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسدود المغرب مذهبهم زمناً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب الفزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردها إلى الحسنة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الفزالي أن الله ، رب العالمين ، ورب محمد ، هو موجودٌ ، حيٌّ ؛ ولكن مذهب الفزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب الخالقة لمذهب المعتزلة . وأكد طريق لمعرفة الله هو أننا

(١) يقول الفزالي : « وذلك (البعث) ممكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنفت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) حاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق لعب الفزالي ، لما قيل له إنها مشتتة على الفرافة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن نفى عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك ^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفى عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهى : كثرة الأقسام العقلية أو الوهمى بطريق الكمية ؛ وكثرة الأقسام العقلية ، لا بطريق الكم ، كاتقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التى تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعاقلة ، ومعشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساس إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة —) تهافت س ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة فى الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الفزائى ، فالفقه عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث فى الخارج إلى ماهيته فى العقل ، وهى أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتاباً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الفزائى فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج فى قواها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت س ١٦٦) ؛ والصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (س ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن الله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا يتنى الوحدة ، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً للوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نقول عدداً مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نقول وجوداً مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سبباً إذا تبين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متبهماً من غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فإن نفى الماهية نفى الحقيقة ، وإذا نيت حقيقة الوجود لم يقل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتمدد الصفات لا يتناقى وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
 فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
 يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف
 للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
 عقل محض ، وهو ، فوق علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
 خير محض وأنه لا يعزب عنه شيء .

« وهو متناقض » (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند النزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
 الماهية ، ظنوا أنهم يزهون بالبارى ، فأنتهى كلامهم إلى النقي المجرد ، فإن نقي الماهية نقي الحقيقة
 (ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالنزالي يقول رداً عليهم :
 لا معنى للواجب إلا نقي الملة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة^١ » (١٩٩) .

يقول النزالي إذن بأن للبارى ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن النزالي يقول بأن
 حقيقة البارى ووجوده غير ماهيته ، ولكن القدي يعيد هذا الظن هو أن النزالي ينكر
 الكلليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
 أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
 النزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ويعسن ، زيادة في
 الإيضاح ، أن نعين رأى النزالي في المعاني الكلية : لا يسلم النزالي بالمعنى الكلي ، كما قال
 به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحمل في العقل إلا ما يحمل في الحس » .
 ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحمل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والقدي الذي في العقل ،
 وهو القدي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
 يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة
 للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه
 الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
 آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
 تنطبق في خيالنا من الشيء تكون مثلاً لكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي
 بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثلاً المفردات الأخرى ،
 وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما تتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهًا إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحية مما في هذه الدنيا . والرأى الفلسفي « الغنوسطي » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأى ممكناً . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي الحسوس الذي يعيش فيه الآدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات ؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفى والعقل الأكل . والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تعرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تمثل بين يدي الله ؛ لأن حقيقتها روحانية ، وجسدها في المعاد روحاني أيضاً .

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط^(١) .

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه « إلهام العوام من علم الكلام » ، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ، ينبغي ألا ينزله العوام ، وعلى العوام أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العوام يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ، وفي حكم العوام عند الغزالي : الأديب ، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالصرع ؛ وينتهي الغزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضرّ به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُقَيَّر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فبإله من تعبير شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمى على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطَالِبٌ بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوصي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لهم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجمل الفزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّنوا من حق الجزئيات المتعددة للوجود في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أحماق وما تبلّغه من آفاق . وأحاب الله يلقون علماً لدنياً لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليل جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعهم واجب على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لهدايته ؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة الفزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يستعمل الفزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطلب ، وبمعنى معاينة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَقَةٌ ؛ فهو يعتمد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ، ويقول إننا إما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه من الله ، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وبتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأدلة نظرية ، بل هو يقين إتناي . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي ، ولكن الوحي في جلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعا ؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت من دار النور وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله ^(١) .

== بعد مثلنا ، ويصعب أن ندلم له بالمكانة المتنازة بالنسبة لنا . أما الثمصرية وفيها الوساطة إله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب .

(١) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنوما من العقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان النبي ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من النبي إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما هذا من خواص النبوة فإما يدرك بالتوفيق من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو الوهم ، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادي منها أنموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك بيضاعة العقل . وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أنموذج يؤتيه توما من التوفيق يكفي لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بمد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات ، وحرف تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، ==

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أعجبُ شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعق ما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة المتخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسّه المتدينُ بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسن كل إنسان بروحه ما يحسن به الغزالي . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب المصائباناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه الفرائض الكثيرة الخارجة عن المحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » (منقذ ص ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأي الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق المارقين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

للمعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل المادي ، لا يحيص لهم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مخامرة في ميادين المجهول ، ليست أقل شأنًا في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف باسم التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب النهاية ؛ وذلك أيضاً ببيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤامرات أخرى له ورسائل نحو، فيها منحنى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهب ومدى ساكن لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - مطاوعة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نعمل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن النزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاءً مبرماً ، لم تقم لها بعده قائمة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر النزالي مئاتٍ ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تبرز لنفسها المكان الأول ، ولم يتيسر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويُروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله . لأي عمل تصلح ؟ فأجاب : أصليح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوصوفية » (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةٌ مُلَفَّقة من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيدهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منجولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاديمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لم يوافقوا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسر أن يوضع في القالب المدرسي وضماً جيداً ؛ وكان المنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين الإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن الدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢) .

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوصى خارق للعادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحى ، بل إنها أمق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوصوفيين » يبتدئون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوَى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن المرض لا يقوم بالمرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالباقلائي ، هذه المسائل تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول . ولكن جاء بيد الباقلائي قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات ، وقالوا الكثير منها بالبراهين ، وقالوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل الدلول ، فسميت طريقة هؤلاء للتأخيرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنهج الإمام النزالي وتبعه الإمام ابن الخطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عاديهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ — ١٢٦٤ م)^(٢) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγή) مثالا للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ — ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق »^(٤) . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا . ويحمد الطلاب لئلا في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي السمي مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله عدا الإيساغوجي ، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي ، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوته في « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحصر نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن الزواج وقع في المشرق بين العرب والأماجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق الترك والقر ، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بقاء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٨٣٥ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب « خليفة » ، وفي عهد ابنه

الحَكَمُ الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة السادسة والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر قُوَّةً ، وأكثر اتِّفاقاً مع بيتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو مفكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزلة يمتكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الخمر ، والمرأة ، والغناء ؛ أما التفكير الإباضي الماسجن من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يفدر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن الماشر الميلادي ، أعنى الرابع الهجري ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى المعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمام عينيّه .

٢ — القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خربت البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطنيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب إخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدتها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابيه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتاب النصاري أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - دولة المرابطيين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة^(٢) في سرقطة قُربَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يحد الفارسي ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من فتح الطيب ، طبع مصر س ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ويخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التي لم يتمها والتي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حى بن يقظان) كتباً في النطاق مخطوطة في مكتبة الأسكوريال ؟ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وآتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؟ وقد ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش س ٢٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول في الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهو القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يعيى منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة من النفس الإنسانية ، وهي كلمات في غاية القموض ، ولا ابن باجة في هذا الكتاب ، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؟ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جيل الفديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليترك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتقيا ، ونجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؟ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه ، بمعونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلذذ لذة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ س ٩ ؟ وفتح الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسيرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهروا بآرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم زعائمهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن ينشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشربوا سطحيها ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكماً لسرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعملاً ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن التمهيين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان^(٢) .

(١) فلائد العقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الفهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته النية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلائد العقيان ، =

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يتحدثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزات :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل المشرق المهادي المحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقلّ ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله المبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

— وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تمديد ردائله وامتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر فلاتد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره الفطلي ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما الفري في فتح الطيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .
(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلاسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يقتنها^(١) . وهذا قد يُظهر لنا
مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً
بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة^(٢) ؛ وقد أوجد ، في بحثه
عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته .
وعنده أن الغزالي حسب الأمر هيناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ من ١٤ لقرى تقدير
ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ،
وكانت له ملكة شعرية عالية ، ويروى له شعر رقيق دقيق للعاني ، ذكره ابن خلكان
وصاحب فتح الطيب والفتح ابن خالكان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودموا حرقاً فقل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بدمهم فقال : إني استعرت اليوم نيرانا
وله :

غربوا الباب على أظنى روضة خطر اللسيم بها قحاح عبيرا
وتركت قلبي سار بين حولهم دأى الكلوم بسوق تلك العيرا
هلا سألت أسيرهم هل عندهم ما إن يُفكك وهل سألت غيورا
لا والى جعل النصوص معاطفاً لهم وصاغ الأحوات ثفورا
ما سر بي ربح العبا من بعدهم إلا شمت له ، فعاد سعيرا
وله :

أسكنان نمان الأراك يفتنوا بأنكم في ربح قلبي سكنا
ودوموا على حفظ الوداد فطالما بلينا بأقوام إذا استؤمنوا غانوا
سأوا الليل عن مذ تنهات دياركم هل اكتحلت بالغمض لي فيه أجفان
وהל جردت أسياف برق سماؤكم فكانت لها إلا جفوني أجفان
وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين تأبها الردى فراغت فراراً منه يسرى الى ينى
فنى تحملى بعض الذى تكرهينه فقد طالما اعتدت الفرار الى الأبقى

(٢) ويقول بجوته شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه « الملم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقتة في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك : والمتحرك جسمي متناهٍ ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناهٍ ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بد في تعليل هذه الحركة التي لا تنهاى من أن نردها إلى قوة لا تنهاى ، أو إلى موجود أزلي ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالأعلى يحدث التنازلاً عالياً ، ويقول إن هذا الالتذاق هو لقوة الخيالية ؛ ووعده أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع سي بن يقطان ص ٦ . (٢٤ — فلسفة)

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس ،
وذلك في الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الميولى لا يمكن أن توجد مجردة
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الميولى ، وإلا لما استطعنا أن
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .
وهذه الصور من أديانها ، وهي الصورة الميولانية ، إلى أعمالها ، وهي العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يحتاز ، في تكامله ، مراحل تقابل تلك
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب
الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة
للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى
ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بمروجه في درجات متتالية ، وترقيته من الجزئى والمحسوس
— وتصورها بما يكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان في هذا المروج هو الفلسفة^(٢) ،
أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشرق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 889—409. (المؤلف)

(٢) يحكى ابن طفيل (ص ٥ — ٦) من ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

« ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهى ، الذى يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرا من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول رأى القائل ببقاء المعقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلّى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التى دخلت فى العالم النصرانى فى القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهى ، وإن لم تكن قد اتضحت وتحدّدت تماماً ، فهى على كل حال أوضح مما عند الفارابى^(١) .

٦ — الإنسان المتصور :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل ؛ وأكثّر الناس لا يزالون يقحسسون متعثرين فى الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ :

عالم الأشياء الملون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .
والفعل الحر الاختياري هو الذى يصدر بعد الفكر والروية ، أى هو فعل يشعر
فاعله بنائية يقصدها منه ؛ فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل
فعلًا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، ففعله إنسانى ، ويمكن أن نسميه صادراً من العقل ^(١) .

(١) من ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير التوحيد
(س ٣٣٧ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلى) « الإنسان لأنه من الأسطوانات ،
تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها ، كالموت من فوق ، ومن جهة مشاركته
لنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالغنى والنمو ودفع الفضل والقبول ؛ ومن جهة
مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورة كالإحساس
والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال
تحصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما يختص به من طباعة للتبصرة
عمداً سواء ، فهو بالاختيار ؛ وأعنى بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفرع ومثل ما يكسر موداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنسانى ، وإذا
فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كن
يأكل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن يلتزم به ، فهو فعل بهيمى بالذات ، إنسانى بالعرض ؛ فإن أسأله
ليلتزم به ، وافق أن كان شيئاً عنده ، فالفعل إنسانى بالذات بهيمى بالعرض ؛ « فالفعل
البهيمى هو الذى يتقدمه في النفس الانفعال النفسانى فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكله ؛ والفنانى هو ما يتقدمه أمر يوجهه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر افعال
خسانى أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يهنية أو مظنونة ، وكل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛ ويسمى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَذْيِيرَ لِلتَّوْحِيدِ »^(١) . وهو يطالب

= للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تماوتا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تماوتا كان النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون إلهياً أول من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بعبء لم تصاند فيه النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفضائل العقلية هي تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو معروماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتصسر ؛ لأن النفس البهيمية مطبوعة للعاطفة بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والخنزيرى الأخلاقى ؛ وفكره هذا شر زائد في شره كالنفذاء المحمود في البدن السقيم « ... كل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقتة خلقة جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة ... والإنسان بالأنفال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم ويفترده عنهم بأفضل الأفعال ، وإذا بلغ الناية القصوى ، وذلك بأن يعقل القول البسيطة الجوهرية ، كان عند ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمية القانية ، وأوصاف الروحانية الرقيقة » .

(١) لا أمرف نصاً مريباً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢ إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ موفك (Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحد ، اعتمد به على تلخيص موسى التبرونى لهذا الكتاب في شرحه العبرى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ويضم موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلامها . ويتجلى من مقارنة تلخيص موفك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة ابن باجة وعروضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن
يُنتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤثّقوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة ، بل هذا
واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكونون دولةً داخل الدولة ،
ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا يتحتم وجودُ طبيب ولا قاض
بينهم . وهم يتعرّعون كما يتعرّع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية
البستاني ؛ وكذلك يتنكّبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء
وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي
التي تقرّر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحبّاءاً لله ، وهو الحق ، فإنهم يحدون
راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نعر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل
يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الميولاني
كتاب تدبير التوحيد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير التوحيد في هذه
البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده ، وقد رأيت
المرحوم الأستاذ بلائوس في مدريد عام ١٩٤٠ يعدّ كتاب « تدبير التوحيد » للنشر ،
تتبعه عن مخطوط في إنجلترا ، ولا أخرى ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦
بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلائوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل
بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير يقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصوده .
وهو رسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يفصدها
ومى الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع الفارسي إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب
مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محلّ دولة الرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م)^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزّتها . وكان مقرها مراکش .

أنى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أسراً بمقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تُزَعزَع وألا تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يُفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً^(٢) .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للوحدين عنايةً بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زماناً قليلاً في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

قضى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي يتبوأ منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصب الحجابة في غرناطة . ولد
ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراكش عاصمة
الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد
كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكة العظيم يحتمل
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صنعه ، أو الذي يرضى ميوله للمعرفة . وهو
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص
الذي يُبلى بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميله إلى التأليف ، ولما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثير من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدٌ مما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

= الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١
فأبعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة اللغات لابن طبلوس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فأبعدها .

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب « الموجب في تلخيص أخبار المغرب »

للمراكشي ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين للتوحيدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — حي بن يقظان :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « حي بن يقظان »^(١) .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جملته نزعاتٌ دنيّا ، وفيه مِلّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالها^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تدينا سطحيا .

(١) هي قصة من أحسن ما تنفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Brönnle في مقدمته تلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة النحس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف للمعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لخصها بالانكليزية P. Brönnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ م ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسير دين العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقل ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته ظليّة . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حيناً اعتمد على وسائله الخاصة^(٣) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة^(٤) ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تتخبط في ظلام الخطأ ، حثت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

عزيزته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكشفهم بالنور الكامل ؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربّهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ — هي وتطور الانسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها حيّ ، حتى وصل إلى كاله^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حيّ لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر ، وتدل نبذ كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، ولم ينزل عليها وحى سماوى ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . ولتنبّه على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً ، وإن كنا لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من غزى قول

(١) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعما كاته للحيوان ، ولما ماتت الظبية التي ترضعه دماه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهما اختلاف الأشياء وانمايتها إلى وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزّه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وسار يرى أثره في كل شيء . فانزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به مرف أنه لم يدركه بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الصريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشجهاً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد وبسرت له صحبته على رأس الحسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان^(١) — هذه الجزيرة التي يُقال إن جؤها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه^(٣) وحبسه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أولُ شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك^(٤). غير أن خيأً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نورٌ من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب، بحسب منطق رأى ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

-
- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.
 (٢) رأى نسي الحيوانات كاسية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ يخفف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحاً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعاض عن ضعفه الطبيعي بأشياء اصطنتها من النبات والأحجار.
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبت أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛
فانتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المعنى
فيما وراء ذلك^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ
إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد
بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا
في حى مثالا يصور الإنسانية في تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكمال
الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل
الكلى ، في سكون وخلوة لا يكدرها شيء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يقسنى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد
أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمر المادية والصناعات والعلوم
هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي ، ولهذا يستطيع ابن طفيل
أن ينظر لا بعين الندم أو الحجل إلى الحياة التي نمتج بها في قصور الملوك
من قبل .

٥ - أتمرو صى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي انتهت إليها حى في أطوار
حياته السبعة ؛ وابن طفيل يعنى عناية خاصة بسيرة حى العملية . وهنا تحمل
محلّ العبادات التي فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها
التي كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق في الشرق ، وكما أوصى بها أملاطون

(١) انظر القصة من ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن ياتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمخافيرها تنزع إليه . وحتى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الا كتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حتى فيما يتعلق بمطالب جسده للسادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالمالم الملوى ، وهو يقشبه بهذا المالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب السادة ؛ فهو يتهمد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية^(٣) ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لما كالا تسمى إليه ، فالتغذى بها حائل دون عايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من القداء لم يأكل حتى يلحظه ضعف يمنعه من المضى فى كاله .

(٣) الفصة س ٤٥ .

وَيَحاول أن يَحمِل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام السماوية^(١) .

وهكذا يصبح حتى بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛ حتى يصير عقلاً صرفاً ؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالنا^(٢) .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى ينشئ عليه ، وذلك تشبهاً بالأنلاك ، وهذا هي مضحك طبعاً .

(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - مبادئ :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كإبراً عن كابر ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه .
ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف وأخذ يتعلل ويُشكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جمل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفة بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميهم ؛ عند ذلك ذهب الروح عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير .
وتعين بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأن بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريثاً من الشوائب^(٢)
وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل ، ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قاييل تولى القضاء في

(١) لبرجم الفارسي إلى ما كتب من ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينات : Ernest Renan, Averroés et Averroisme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المرجع في تلخيص أخبار المغرب للرازي من ١٧٤ - ١٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ويوجد الفارسي أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينات : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تفكرت له ؛ وحلّ السخط بالفلاسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أسرا أبو يوسف بإبعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قربا من قرطبة) ؛ ومات في مراکش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابنُ رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلنا البعض الآخر ناقصا .

يغنى ابن رشد في مهمته على طريقة القند وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة ويأطنا تارة أخرى ، فيطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه يستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب « السكوميديا الإلمية »^(١) . ويشبه أن يكون قد قدّر لفهجة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تغنى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حرقى لو كشفت أشياء جديدة في الملك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئا . ويموز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

“Averrois che'l gran comento feo”, Canto IV. (١)

فخالقهما في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده نجشوا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعلم الأول . وستلاشى بالتدرج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى (١) .

وسيتبين فيما يلى أن الفلوفى الإيجاب بأرسطو لا يكفى ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً . ولا يدع ابن رشد فرصة تغترب دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على القارابى وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمى العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد القارىء إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعليقه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . إنظر كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ م ٥٤ — ٥٦ .

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بين الناقذ أن إيساغوجي فرغوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا للوضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغي ألا نسارع إلى معذرة زجل كان قاسياً على الناس في تقدمه .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرلة ١٨٧٢

ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأسر أسر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلّ .

والنطق يهد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئي المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متمترين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يقيسز لما الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظر أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عينا ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عينا ما نكنه قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعا بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسْنَج Lessing^(١) .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينتظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير . نعم ، هو يعترف بأن في الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة ، وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصا في السعي إليها ؛ ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما لا المراد ينحصر في هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والفرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأنا ما دئما ، ثم حيرني ، لارعت إلى اختيار ما في شماله ، وقلت : « يا أباانا ! رحمتك ! إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة لسنج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمنهاجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرى إلى إصلاحهم ؛ وليس فرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

٤ - العالم والله :

وأكبر ما يُميز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ؛ والعالم في جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال أحدهما عن الأخرى إلا في الذهن . والصور لا تنقل في المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصور المادية ، التي هي كالتوى الطبيعية لا تنفأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسمى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(الفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه يمكن لتحتّم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورة هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خالق بأن يُسقى موجد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوَحْدَةِ والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في الفهم فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع الكلّيّ من الجزئيات دائماً . والكلّي ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعةً فاعلةً ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أي أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكليات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك ^(١) ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أسمى صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ - الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الوجودات : أحدهما متحرك ، يحرّكه غيره ؛ والآخر محرّك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الوجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكلمة بسدت حقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلّت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى .

(١) يعلم محدث . انظر « فصل المقال فيما بين الحكمة والفريضة من الاتصال » ، طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١ ، ٢٩ ، فهو ييسط هنا رأى الشافعي وقره .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ، وفي العقول التواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيهة بالمنهارة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعى العقل الإنسانى خاصة .

٦ — العقل والعقول :

وابن رشد يجزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالمهيولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكررة رفضاً باتاً ، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما في علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه في نظرية العقل يبين أستاذه مبانة كبيرة دون أن يقطن لذلك^(١) . ورأيه في العقل المهيولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى بخاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استمداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيّل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ — ١٥٢ من الطبعة

للتقدم ذكرها .

المهيولاني أزلّي لا يعتريه الغناء ، شأن العقول للفارقة والمقل الفعال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل للبدا القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالمقل المهيولاني عنده جوهر أزلّي . أما استعداد الإنسان أوقوته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالمقل المنفعل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان وينفى بفنائه . أما العقل المهيولاني فهو أزلّي كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل المهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعال يجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولة ، والعقل القابل يقبل هذه المقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملتقى هذين الحيزيين الخفيين . ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً ؛ فملى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبالغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورة ، أن يظهر فيلسوف على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصوير للوجودات أموراً معقولة .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلًا للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل للفعال ، الذي هو عقل الفلك الأخير^(١) .

٧ - نظرة إصحائية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تبجله مخالفًا لما أثبتته علومُ المفاهيم في البيانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم العالم المادي والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علة بممول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو للخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بمقول مستقلة للأفلاك ، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه المقول ليس اختلافاً بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انتهزم مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه المقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلّي هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالقارى أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب منه ، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialismus) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتاً قاطعاً^(١) ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل ملكاً [ويعتبره إلهاً] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأياً ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُتَبَكِّراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام في ذلك .

٨ — فلسفة العملية :

كثيراً ما اتهم ابن رشد القرصنة لمهاجمة الحكام الجاهلين والتكلمين الماديين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمّدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يمتنع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسماعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ — ١٦ ، ٥٣ — ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لجرد متاع فاني ، يمكن أن تَوَجَّه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يملكها فمن المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١) .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرُّ شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالههم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبغى بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة التكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمثلوا أوامر طائعين . وهو ينهى باللائمة على النزالى ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ ففى القرآن مثلاً دليلاً على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل المقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بيّنان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان يفتنى ألا نزرعهما، كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإياحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك^(١).

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤدّوا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميهم على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك للمامة إلا ما هم متهيئون لفهمه^(٢). وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذات ذلك لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلّم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت منفسه أسمى دين؛ لأب دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود^(٣).

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف من مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٩، ٨١ — ٨٥.

(٢) فصل المقال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ — ٢٣، ٣٠؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) يبين ابن رشد في كتابه فصل المقال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكارٌ للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر لفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب ، كما حاول إخوانهم فى الشرق ، أن يتهمزوا القمص ، فلم يقرّ لم قرارٌ حق أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحو : الفلسفة من النظر فى الوجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكما كانت للمعرفة بصنعة الوجودات آتم ، كانت للمعرفة بالصانع آتم ، ولما كان الفرع قد أوجب اعتبار الوجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ... » واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرقه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار للوجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالفرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الفرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهى وآتواؤه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يُرى أنه بدعة . وسعد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله « فلما معشر المسلمين تعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الفرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافق ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقلى إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أولاهما على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وما المصطحبتان بالطبع المتعابتان بالجواهر والغريزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أمّال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً فى العالم الإسلامى ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [بواصلون فلسفته] . وليس من شك فى أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كلٌ منهم فى معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو فى نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بمحا جدياً فى مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر فى الثقافة العامة ، أو فى مجرى الحوادث .

(١) هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفى نسبه للعرب اليمانيين خلاف ، وهما يكن من حلقه على العرب فى المقدمة ، فله كان يمرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والموى . وهو مفكر إسلامى عبرى ، اقرء بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراساتهم . نشأ ابن خلدون فى عصر ثورات واقلابات سياسية لا تنقطع ، غاض غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الخامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وغابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متولفاً عليهما . ولعل السياسة التى شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هى التى جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تندهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقيا ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجاة القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجه الإمبراطور فريدرىك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر لليلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عهد الواحد ، خليفة الموحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفي ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدرىك .

٢ - حياة ابن خلدون :

ولم تزل المدينة الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم الأشبيل ، وهو فيلسوف صوفي ، ونوف بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدرىك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الآسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّنها ، معتقداً أنه بذلك يصحح الأساس لفرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل المعجيب الجدير بالقدرة هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوياً للملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسفر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، ومثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٣) في أشبيلية ، وحضر

(١) ينوه فون كيرمر في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* : *der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 عقل ، ويضعه على رأس مؤرخي الشرق ، لا لكتابه التاريخ على غلط لم يسبق إليه حسب ، بل لأنه مولى غاية خاصة بتاريخ الحضارة (*Kulturgeschichte*) ، فكان محترماً له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحماية اللوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقل والمادى ، ويستبره مؤرخاً للحضارة (*Kulturhistoriker*) ، ومؤرخاً متفلسفاً (*Geschichtsphilosoph*) (س ٢١، ٢٢ ، ٢٦) ، ويصده فون فيزندونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal : Ibn Chalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*, München 1981.

ومحصل آراء الباحثين الأوربيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً ماباً .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوسيلة بين الملك والرمية .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله منان س ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك^(١) في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه .

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقتنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قولها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن ندرك ، « ويخاف ما لا تعلمون »^(٣) . وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة^(٤) ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسي النزعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانتهى إلى أن الماني العقلية ما هي إلا ألقاظ ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للمنطقية كما سيأتى .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة للمنطقية أحكام ذهنية ، والوجودات الخارجية متشخصة ؛ فاللتطابق بينهما غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدلله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهمٌ كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتمحيصها .

والنفس بفطرتها خلوة من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعمين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيِّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما نحفظنا من الزلل ، وما يشهد من أذهاننا ، ويبعثنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريقٌ من الأكفاء يُندَبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يحمله له الفلاسفة . ويستطيع فنون النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢) .

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة نظرها الله ، وفيها « مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا » ، بأن تتصور طرق الطلوع ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها فنون النظر « مع سدق النية أو التعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصي التعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جلة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستخرجاً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الثاني ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير ؛ هو بحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن اتئاع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك تواريخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن علله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها^(٤) .

== واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق ومعرض لرحمة الله ، أليس يدل على العلم الذي أتى يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليذكر الحق مباشرة من غير طرق للنطق التي قد تحدث شغباً وارغباً كما يحجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يعتقد ابن خلدون لإبطال كل منها فصلا في المقدمة .

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة وفساد منتطها .

(٣) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل لإبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخي — أعني بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعفى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البزى من التشجيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول^(٣) — أعني أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، وأنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هي خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما قصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدمته منه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك ليكنّنا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر قلنا أن نشك في صحته^(١) ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجلة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار » ، ومتمهل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكيم أصول المادة وطبائع الأشياء ؛ وفانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبعه . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول المادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الحق التحول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نصيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالمدالة والضبط . ومنهج ابن خلدون في جلته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت بما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ - ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأنفوتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة التمحضر والاستقرار غراغا للممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلا قليلا عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال .

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متقلبين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زراعا) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانفاس في الشهوات ؛ فالعمل ينشأ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نعمتهم في العاش » ، وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التحضر ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاة أصحاب الجاه ، وتعلق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكسل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة الكوس ، وبهم الفقر الأغنياء المسرفين ودافعي الكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحربي القديم ، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية وتتحل عررة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتفاض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية قوية ، فينقض على المدينة

(١) بقى ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال ، وآخر في أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتلق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جلسهم بالإذن والنعم والفساد بالقهر ، ليجعلهم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم ، والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج مطالبه إلى التلق والخضوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالترف والشم إلى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترف يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقتته ، ولا يزال التلق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهد في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يجب بالفاخرة من مبدل إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنهما الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والمقالية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجري المدييات كلها^(١) .

٦ - خصائص مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقيا وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى ألقت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من أخبار ، مستعملاً فى تقديمها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى مجلتها عمل عظيم مدهش^(٤) .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانته فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يرى ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٣٦ ، ٥ .

(٤) هو الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب البر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والجم والبربر » ومن عاصره من ذوى السلطان الأكبر .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أوردنا مؤلفات تاريخية ضخمة جديدة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يملّون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلاسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحقيقاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين الله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقتضية ، فهو ينظر في أحوال الجنس والمهوء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره . وهو أبدأ يتلصص العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب

الأستاذ فون كيرمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا يتوَّه بموضوعه ومهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من
بَعْدَه ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نحصى من غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في المصيبة ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة .
يعقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتحريف
بالفلسفة ومنهجهم المنطقي في تعرف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من الفضاء ، مع تهذيب النفس وتخليها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأعمال بمقتضى عقله ونظره وببطله
إلى الحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المرمدى ، وهذا
هندم هو معنى النعم والعذاب في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يحصى في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما من العلم الطبيعي فهو بين قصور منهجهم المنطقي
فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في
المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي » ؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣) مما تقدم (١) . ويكاد
ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤
مما تقدم) ، ثم يؤدي ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله من
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة
في إدراك الموجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك لنفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي
تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة المدارك الجسدية ، وهذه بالقوى الدماغية
من الخيال والعكر والتذكر . وبعد أن يستخر من العاكفين على كتب الشفاء والإشارات =

واقعد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يتوَقَّعون من براهينها ويستكثرون بذلك من الحبيب واللوايح دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأهدى . - ويصجل هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعه إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومعمول الصوفية على إimate القوى الجسدية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها التي من ذاتها . ثم بين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتجهج بها في هذه الحياة كما يتجهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة .

ولعل هذه الحالة التلقائية التي وجهها ابن خلدون لفلسفة آخر ضربة مُضربت بها الفلسفة بعد حالة النزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية المصيبة : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكوين الدول وانحلالها ، وأيدما

بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية المصيبة (Gemeinslan, Zusammengehörigkeit)

معنى المصيبة : والمصيبة كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نمرة الإنسان على من ينسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الالتصام بالنسب ، وما يقترب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الحلف والولاء ؛ والباعث عليه هو التضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمي إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النمرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد لقراب الألفة (ص ١٤٦) .

المصيبة وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على المصيبة هو النمرة على من ينسب للإنسان

والتضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : « ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل لسب واحد . إذ نمرة كل أحد على نفسه وعصبية أم » (ص ١٤٧) . فالمصيبة أساس التضاضة والشوكة . أما المتفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نمرة على صاحبه ، ولما كانت سككى الفقار تعرض أصحابها لهجوم فلا يقوى على سكتها إلا أهل المصيبة ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دعاهم موسى =

أيدي المسلمين . وكما أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

== إلى القتال فتمعدوا ، دليلا على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في
[ماهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب ،
والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يظلمهم عليها غالب ،
وكما أن اللزغ لا تظهر فيه إلا خاصة المنتصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة
أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم . والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية
لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس

لا تستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم
إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (س ١٥٥)
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سودد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه
قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها
طمح في التغلب والقهر ، أى إلى الملك ، والعصبية تسمى للتغلب على عصبيات القبيل ، ثم تطمح
في التغلب على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتتغلب حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة ،
فإن أدركت الدولة في همها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في همها ،
بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك
دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ،
إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسهل الوقت ، وإن طاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقت
في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (س ١٥٦) الانقراض في النعم بعد
تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها الفارم
والضرائب ، وهي ضيق تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج لملك من شعب منها لانقراضه في الترف فلا بد من
عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشايرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استمرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة
واستمرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الاقياد لهم ،
فقد تستنى الدولة عن العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصبية =

يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ونخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما فسدت عصبية العرب لهدد المعتصم ، فاستظهروا بالموالي من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فالمصيبة قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

المصيبة والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصبية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحواري لا بد لهم من المصيبة وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة مصيبتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى المعنوية للدولة ؟ ويقول فون كريبم إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى للمادية ؟ والقوى الأدبية هي : المصيبة والدين ، فالمصيبة تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقائها ؛ ويلب المصيبة في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات المصيبة تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والغلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة المأهولة بالاستيلاء العظيمة الملك أسلمها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشور ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ للملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريبم :

تنشأ الجماعة بدافع فريرة الاجتماع التي فطر عليها ~~الإنسان~~ ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنقلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنقل القبيلة من حياة الظلم إلى حياة الإنصاف ، أي تنقل من مدينة ؟ ثم تأخذ بالترف الذي يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يفنيها . فالحضارة نهاية تعاور للمدينة . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجهد ==

== لا خوف المنافسين ، وما ينهي إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طماع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة العمهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم العقولة حتى يأتي شعب فتى فيستولى عليها ؛ فالحضارة غاية العمران ، وهي مؤدنة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدوداً لا تتمدها ، إلا لأمراض كقلة الطالب وللهاجم ؛ ولها مكان محدود لا تتجاوزه . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة في هموسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس وهموسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ وكما يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث .

٢ — العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ — الموقف السياسى ، اليهود :

الغنيمة المنتصر ؛ وفي الحروب التى قامت فى أسبانيا بين النصارى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصارى جمالُ غنائات البربر ؛ ولم من فارس نصرانى قضى « أيام العبادة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفانحين إلى جانب تأثرهم بالغيرات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علمُ العرب هموساً خلافة فى نظر كثير من المتعطين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء فى هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتهروا من قبل فى كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل فى بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموّها مُمثلةً فى شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذى حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابى وابن سينا فى الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغى أن يؤخذ من الكتاب المنزل .

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم فى الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الحظوة عندهم ولكن

مكاشتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة التمسبون يطاردونهم ، قفروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — بالرمو وطليلة :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في تقطين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich II) ، في بالرمو ، وبذلك جُعلت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجحات لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبةٌ عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةً هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القامئين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكريمنوني Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) . ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نشر ترجمتهم صحيحة مقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم وعسّر على من لا يعرف اللغة العربية أن يتخلّب على مادون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولسكنهم غيروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوّلوا أسماء الأعلام إلى حدّ يفسر معه تعرّفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقلّ من ذلك .

وكانت حركة للترجمين تسير في الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لا حظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٧) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أولَ الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عندهم طبيا ومنجما ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

(ق)

قابوس بن وحشكير (شمس للملح) :
٣٠٤ ، ٢٩٥

قاس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن علي (أبو محمد) : انظر الحريري

القاهرة : ١١ ، ٣٠٩

قحطان : ١٧٨

القدرية : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

الفرامطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠

١٦١ ، ١٧٩

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

القزويني : ٣٦٠

قسطنطين : ٣٧ ، ٣٩

القسطنطينية : ٧ : ٩ ، ٧٦

قلسرين : ٢١

(ك)

كارادغو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ — ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٥٤

كارحان : ١٨٢

كانت : انظر كنت

كيلر : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ، ٤١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤

كرير : انظر فون كيرير

كسري أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاباذي : انظر محمد بن اسحق

كايوبآرة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ٤١١

الكندي (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٤١ —

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

الفارابي أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩

٢٧٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٨

٢٧٩ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧

٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦

٢٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠

لقاطميون : ١١

فان فلوتن : ١

الفنح بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨

الفخر الرازي : ٩١

الفرديوس : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

فرغوريوس : ٢٥ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦

٣٨٧

فريدريك الثاني : ٤٠٠ ، ٤١٧

الفزاري : ١٧

الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١

الفصل بن الحباب المجشي (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

فلوجل : ١٨٨

فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

فورمس : ٢١٢

فون فيزندوك : ٤٠١

فون كيرير (الفرد) : ٧ ، ١٣٣

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠١ ، ٤١٠

٤١٤

فيتلو : ٣١١

فيتاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

المحاسبي : انظر المارث بن أسد
 محمد بن علي عليه وسلم : ٤٨ ، ٤٢ ، ٥٠
 ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ،
 ٧٦ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١١٢ ،
 ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ،
 ٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩ ،

٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري
 محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله) :
 انظر الخوارزمي
 محمد بن أحمد التهرجوري : ١٦١
 محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (أبو بكر) :
 ١٢٦

محمد بن توحسرت : ٣٧٥
 محمد بن الحسن : انظر ابن الهيثم
 محمد بن الحسين : ١٥٧
 محمد بن الحنفية : ٦
 محمد بن زكريا (أبو بكر) : انظر الرازي
 الطيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٣١٩
 محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان) :
 انظر السجستاني
 محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلخ : انظر
 العارابي

محمد بن محمد بن محمد التزالي : انظر التزالي
 محمد بن محمد بن يحيى البستي : انظر القنبري
 (أبو سليمان)

محمد بن الهذيل : انظر الملاّك
 محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة
 محمد بن عبد الله عثان : ٤٠١ ، ٤٠٩
 محمد بن عبد الله (الشيخ) : ٩٥
 محمد بن متولى : ١٧٦
 محمد بن مصطفي الحلبي : ١٢٥ ، ٧٤٦
 محمود بن سيكتكين الغزنوي (السلطان) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،

٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٣٦ ، ٤١٨ ،

الكوفة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥ ،

كوفت : ٤١١

كيسان : (مولى علي رضي الله عنه) : ٦

الكيسانية : ٦

(ل)

الامانس : ٤

الاضبيون : ٤

المان الحكيم : ١٣ ، ٤٣

لوتر : ١٦٠

لويس خيفو اليسوعي : ٣٩ ، ٢٧٣

ليبتز : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٢٥٧

لينج : ٣٨٨

(م)

ماسينيون (لويس) : ١٧٩ ، ٣١٩

مالك كارتني : ١١٦

ماكدموالة : ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩

مالبرانتس : ١١٧

مالك (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢

الأمون (الخليفة) : ٩ ، ٢٧ ، ٣٦ ،

٩٥ ، ٩٧ ، ١٣١

مانفرد (ابن فردريك الثاني) : ٤١٧

مانني : ٢٠٦ ، ٢٥٠

مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٧ ، ٣٢٤

مبصر بن فائق (أبو الوفاء) : ٣١٤

متر (آدم) : ٦ ، ١٣٨

المتني : ١٣٧

المتوكل (الخليفة) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧

مهي بن يونس القناني (أبو يعمر) : ٣٧ ،

١٩٨ ، ٢٠٨

المجسة : انظر الشبهة

المجوس : ١٠١

To: www.al-mostafa.com